EL MITO DE LA CULTURA

Gustavo Bueno



7ª EDICIÓN CON NUEVO PRÓLOGO

EL MITO DE LA CULTURA
Gustavo Bueno

Gustavo Bueno (Santo Domingo de la Calzada, La Rioja, 1924) es el creador de uno de los sistemas filosóficos más sólidos, coherentes y profundos del presente, el materialismo filosófico. Autor de numerosos libros y artículos, destacan en su obra desde los *Ensayos materialistas* publicados en 1972, *El animal divino* en 1985, *Primer ensayo sobre las categorías de las «Ciencias políticas»* en 1991, los 5 volúmenes de la *Teoría del cierre categorial*, publicados entre 1992 y 1993, hasta sus obras más recientes, *Telebasura y democracia* (2002), *El mito de la Izquierda* (2003) y *La vuelta a la caverna. Terrorismo, guerra y globalización* (2004). Es fundador y director de la revista *El Basilisco* y colaborador asiduo de la revista electrónica *El Catoblepas* (www.nodulo.org/ec). En la actualidad desarrolla su trabajo en la Fundación que lleva su nombre (www.fgbueno.es).

El mito de la cultura

Gustavo Bueno

El mito de la cultura

Ensayo de una filosofía materialista de la cultura

7ª edición con nuevo prólogo

Editorial Prensa Ibérica, S.A.
Camps i Fabrés, 3-11, 4º - 08006 Barcelona
Primera edición: noviembre de 1996
Séptima edición con nuevo prólogo: septiembre de 2004

ISBN: 84-89048-02-9
Depósito legal: B-28.253-04

Diseño de cubierta: Moll d'Alba

Impresión: Liberduplex, S.L., Constitución, 19 - 08014 Barcelona
Impreso en España

Índice

Prólogo a la séptima edición de *El mito de la cultura*

1. Han transcurrido ocho años desde la primera edición, en 1996, de *El mito de la cultura.* Pero el libro parece estar todavía vivo, es decir, demandado en las librerías, lo que explica que Prensa Ibérica haya proyectado una nueva edición, manteniendo, sin variación alguna, el mismo texto original publicado (y sin perjuicio de la corrección de una docena de erratas materiales que lo afeaban). La editorial ha creído conveniente, en cambio, anteponerle un prólogo a través del cual los lectores puedan recibir alguna información del autor acerca del curso experimentado por esta obra durante los ochos años de su publicación.

2. En lo que se refiere a la recepción por parte del público, o de la crítica de los medios populares de comunicación (prensa, radio, televisión, internet), puede afirmarse que *El mito de la cultura* fue recibido, en principio, con gran benevolencia por críticos y comentaristas. Muchas veces mereció elogios expresados en términos que se encuentran muy por encima de los habitualmente utilizados en reseñas o comentarios convencionales. Es evidente que sólo así (por la benevolencia y elogio de los *media*) se explica el número de ediciones que *El mito de la cultura* alcanzó; número que, si bien es muy bajo comparándolo con el que suelen tener obras de temática literaria, biográfica o política, es muy alto si se compara con el que es habitual (una o dos ediciones) en libros de contenido filosófico muy próximos además, por su estilo, al del «ensayo académico».

3. Además, *El mito de la cultura* ha sido traducido al alemán por Nicole Holzenthal y publicado por la editorial Peter Lang (Berna, Berlín, &c.) en el primer semestre del 2002, con el título *Der Mythos der Kultur. Essay einer materialistischen Kulturphilosophie.* Una traducción muy difícil de llevar a cabo, pero cuyos obstáculos fueron brillantemente superados por la traductora, gracias a su asombroso conocimiento del español y a su profunda formación filosófica. Nicole Holzenthal antepuso a su traducción

alemana un extenso prefacio que, sin duda, ha de contribuir a la buena recepción de la obra en Alemania y Austria. Merece ser recordada aquí la gran expectación que suscitó la presentación de la obra en Maguncia, Viena, Bremen y Munich. Una anécdota relativa a la presentación del libro en Maguncia y que tiene directísima significación con el cuerpo doctrinal mismo de *El mito de la cultura*: algunos miembros del departamento del doctor Stephan Grätzel (departamento al que Nicole Holzenthal está vinculada) habían colgado en su despacho, con ocasión de la presentación del libro, un cartel recogido de una finca agrícola vecina, en el que podía leerse, en letras mayúsculas: «KULTUREN BETRETEN VERBOTEN»; es decir: «Prohibido entrar en las culturas». El cartel, por sí mismo, clavado en un campo raso, carecía de toda la ironía que recibía al ser colgado en el interior de un recinto académico; pero constituía una prueba más de la persistencia de la más primitiva acepción latina del término «cultura» (exento de sus contextos genitivos como *agri-cultura*, o *viti-cultura*) en la lengua alemana del presente; una persistencia aún mayor que la que tiene en español (sólo logré encontrar un texto del siglo XVIII en el que aparecía la expresión «culturas de Oviedo» por «cultivos o huertas de los alrededores de Oviedo»).

4. Tampoco ha sido escasa la «crítica académica» que ha merecido *El mito de la cultura* y, por supuesto, como es lógico, esta crítica es de muy diverso alcance. Me referiré aquí únicamente a algunas críticas académicas que, sin perjuicio de la «beligerancia» que conceden a la obra, señalan discrepancias importantes, ya sea de índole general, ya sea de índole particular. No es este prólogo el lugar más adecuado para responder en forma a estas críticas; sin embargo, tampoco podría justificarse el silencio ante ellas, un silencio que algunos podrían interpretar como un intento de ocultación de dificultades y otros como desprecio a los críticos. Unas respuestas breves podrán ser suficientes para exponer la reacción del autor ante estas críticas que, en todo caso, son de agradecer por cuanto, de cualquier modo, hacen posible muchas veces ver al libro que el lector tiene entre sus manos desde coordenadas distintas a las que él mismo utilizó; o, si se quiere, permiten liberar al libro de su connatural «autismo».

La crítica académica «a la totalidad» más señalada que *El mito de la cultura* ha recibido hasta la fecha es la del profesor Javier San Martín en su libro Teoría de la cultura (Síntesis, Madrid 1999). «Crítica a la totalidad» llevada a cabo sin perjuicio de su «cortesía académica», que comienza por el reconocimiento de la propia «enjundia» del libro, y no sólo a través de frases explí-

citas sino por el hecho de que una gran parte de la *Teoría de la cultura* de San Martín está consagrada a la crítica de *El mito de la cultura.*

Ahora bien, tal como la entiendo, esa «crítica a la totalidad» que San Martín ofrece respecto de *El mito de la cultura* es propiamente una «confrontación» entre una versión de una concepción idealista (o espiritualista) de la cultura (la de San Martín) y una concepción materialista de la cultura (la que subyace a *El mito de la cultura*).

Confrontación, por otra parte necesaria, si se acepta la regla según la cual «pensar es pensar contra otros». Y la estirpe del pensamiento de San Martín, tal como lo entiendo, en filosofía de la cultura, es genuinamente espiritualista o idealista (en la tradición de Kant, de Husserl o de Ortega, que San Martín reivindica con todo derecho).

En efecto, el profesor San Martín parte de la Idea de la cultura como idea que, según él, sólo *desde dentro*, podría ser comprendida; lo que le lleva a considerar a las ciencias de la cultura como instrumentos incapaces de delimitar verdaderos conceptos en torno a la cultura misma. Por ello, según el crítico, sólo una «filosofía de la cultura» podrá llegar a comprender la verdadera esencia de la cultura. Y, desde ese punto de vista, la gran objeción de principio que San Martín hace a *El mito de la cultura*, es que este libro toma, como punto de partida, a las «ciencias de la cultura», que sólo podrían ofrecer conceptos oscuros y externos.

Ahora bien, desde una perspectiva materialista, las Ideas sólo pueden entenderse desde conceptos previos, tecnológicos o científicos; la idea de cultura, por tanto, sólo podrá entenderse desde conceptos previos de carácter técnico o científico. La idea de cultura deriva, precisamente de un concepto técnico, a saber, el de agricultura; un concepto positivo que, en época ya avanzada del desarrollo humano —a partir de la época neolítica según se admite convencionalmente— define la diferencia entre los campos salvajes (selváticos, naturales) y los campos cultivados (las «culturas» de las que antes hemos hablado).

Pero no sólo hay múltiples conceptos, técnicos o científicos, que nos permiten definir otros tantos términos, relaciones u operaciones culturales; también hay diferentes Ideas de cultura. Suponemos que, mientras que las diversas disciplinas tecnológicas o científicas trabajan con *conceptos*, a la filosofía le corresponde ocuparse de las *Ideas*. Ideas que las filosofías idealistas tratan como si fueran «especies originarias e irreducibles», ya procedan de Dios («nosotros vemos a todas las cosas en Dios») —en la tradición de Descartes, de Malebranche de Berkeley—, ya procedan de la conciencia pura humana —en la tradición de Kant, de Fichte o de Husserl. Por ello,

San Martín repudia cualquier intento de apoyar la filosofía de la cultura en las ciencias de la cultura, puesto que ello equivaldría, a su juicio, a situarse en el «exterior» o «fuera» de la esencia misma de la cultura. Por ello postula, como punto de partida, la necesidad de ver a la cultura «desde dentro». Sólo así será posible una filosofía de la cultura (como si una filosofía de la cultura pudiera llevarse a cabo sin confrontar la Idea de cultura con otras ideas de su «exterior», como puedan serlo la idea de Naturaleza, o la idea de Hombre o la Idea de Dios). En realidad, la distinción entre un *fuera* y un *dentro* de la cultura de la que parte San Martín es puramente metafísica, pues él no utiliza esta distinción en el terreno en el que las propias ciencias de la cultura, desde Pike (con su distinción *emic/etic*) la han tratado (el profesor Suárez Ardura ha subrayado, con gran detalle y sagacidad, este incomprensible «olvido» de San Martín en su artículo «Teoría de la cultura frente a Mito de la cultura», *El Basilisco*, núm. 27, enero-junio 2000).

En el capítulo dos de *El mito de la cultura* ya se ofrecía la clasificación principal de las ideas de cultura (al relacionarla con la Idea de Naturaleza) con las que tenemos que enfrentarnos, en dos grandes grupos: A, el espiritualismo de la cultura y B, el materialismo de la cultura; así como la clasificación en tres grupos de la idea de cultura (al relacionarla con la Idea de Hombre): a, el grupo de las ideas que identifican hombre y cultura (el humanismo cultural, que define al hombre como «animal cultural»), b, el grupo de las ideas que tienden a separar el hombre y la cultura (sobrehumanismo o infrahumanismo) y c, el grupo de las ideas que en parte identifican, en parte separan, la cultura y el hombre (praeterhumanismo). Cruzando estos criterios obtenemos una tabla taxonómica de Ideas de cultura, tabla que no figura en *El mito de la cultura*, pero sí en el «Antílogo» que antepusimos a la traducción española del libro de John Zerzán, *Malestar en el tiempo* (Ikusager ediciones, Vitoria 2001, pág. 31) y que reproducimos en la página siguiente.

En su libro *Teoría de la cultura*, San Martín se propone reconstruir las líneas maestras de una «filosofía autónoma de la cultura» situándose desde el principio «dentro» (como él dice) de la cultura. Este proyecto, sin embargo, cuya posibilidad no negamos, aunque sea a título de ensayo, sólo tiene sentido desde el idealismo. Desde la perspectiva materialista tal proyecto es absurdo, porque un tal proyecto supone la posibilidad de reducir todas las cosas (la *omnitudo realitatis*) a la condición de «cultura creada por el hombre» (ya sea a título de «intermediario de Dios», que es lo que sostuvo el obispo Berkeley, ya sea a título de un principio creador autónomo y absoluto, que es lo que sostuvo Juan Teófilo Fichte). Pero la concepción panculturalista de la realidad es la expresión más genuina del idealismo y del espiritualismo.

Cultura/Hombre **Cultura/Naturaleza**	**a** **Humanismo culturalista**	**b** **Antihumanismo o anticulturalismo**	**c** **Praeterhumanismo**
A **Espiritualismo de la cultura**	**(1) Aa** **Espiritualismo humanista** Herder, Fichte, Cassirer, Ortega	**(2) Ab** **Sobrehumanismo cultural y espiritualismo antihumanista** Frobenius, Spengler, Kerler	**(3) Ac** **Espiritualismo praeterhumanista** Hegel
B **Materialismo de la cultura**	**(4) Ba** **Materialismo cultural** (I) *Naturalismo humanista, de signo optimista o positivo:* Tylor, Malinowski, Harris. (II) *Naturalismo antihumanista, de signo negativo o pesimista:* Klages, Daqué.	**(5) Bb** **Materialismo anticulturalista** (I) *Humanismo contracultural:* Diógenes, Epicuro, Ascetismo cristiano, Antonio de Guevara, Rousseau, Lévi-Strauss... Zerzan. (II) *Infrahumanismo:* Desmond Morris, Proyecto Gran Simio.	**(6) Bc** **Materialismo praeterhumanista** (I) *De signo optimista:* Marx, materialismo histórico, Freud, psicoanálisis. (II) *De signo pesimista:* posmodernismo (Foucault)

Mi respuesta a la Teoría de la cultura de San Martín fue ya expuesta en lo esencial en la conferencia inaugural del IV Congreso Internacional de Antropología Filosófica, que tuvo lugar en la Universidad de Valencia en septiembre del año 2000 —a la que asistió el propio San Martín— y a ella nos remitimos (está publicada en las actas del citado congreso). En cualquier caso nos ha parecido que podría ser útil al lector de esta nueva edición de *El mito de la cultura* que no disponga de tiempo para consultar «escritos académicos», poner a su disposición los párrafos más pertinentes en relación con la distinción central entre el espiritualismo y el materialismo de la cultura.

Tratando de simplificar al máximo diremos que las concepciones espiritualistas de la cultura (o, si se prefiere, las Ideas espiritualistas de la cultura) pueden caracterizarse por su proclividad a definir la cultura, y eminentemente la cultura humana, en función de las ideas ontológicas (muchas veces con intención ontológico-general) de «Creación», «Universo», «Mundo»,

«Dios», «Espíritu», «Hombre»; y esto a fin de subrayar, *emic*, (desde su propio «dentro»), la naturaleza poética o creadora, libre, de la cultura auténtica (no determinada, por tanto) por instancias exteriores a ella misma. Estas concepciones de la cultura han venido siendo expuestas en la tradición de la filosofía idealista. En esta tradición, sin embargo, la idea de cultura suele mantenerse aprisionada por la subjetividad de unos hombres que, aun emancipados de toda dogmática teológica revelada, siguen poniendo en la *formación* o *cultura* espiritual o moral del hombre (*Bildung*) la clave de la diferenciación del hombre respecto de la Naturaleza. Para esta tradición, *la Idea moderna de Cultura* debería considerarse constituida por su oposición a la *Idea de Naturaleza*, puesto que ella se reduce a la transformación (secularización) de la oposición tradicional cristiana entre el estado de Naturaleza / estado de Gracia (tradición cristiana que pone al hombre como obra del séptimo día y fin supremo de la creación del Universo) en la oposición «estado de inserción del hombre en la cadena de las causas naturales» / «estado de liberación del hombre respecto de este orden natural», mediante la formación o cultura de su voluntad espiritual. Y esto se constata muy bien en la exposición que Kant ofreció (en su *Crítica del juicio teleológico*, §83) de la doctrina del hombre como «último fin de la Naturaleza», distinguiendo los casos en los cuales ese «fin de la Naturaleza» pueda ser impulsado por ella misma (y entonces hablaríamos, dice Kant, de la felicidad, como fin del hombre), o bien por la misma capacidad de los hombres para desplegar toda clase de fines, utilizando a la Naturaleza a su servicio. Y a esta producción de la capacidad de un ser natural para cualquier fin (es decir, capacidad de ponerse fines él mismo), denomina Kant formación (*Bildung*) o cultura. No puede negarse el papel que esta Idea de cultura pudo tener en la transformación de la oposición, expuesta en *El mito de la cultura*, «Reino de la Naturaleza» / «Reino de la Gracia», en la oposición «Reino de la Naturaleza» / «Reino de la Cultura»; pero nos parece muy cierto que todavía la idea «moderna» de cultura no aparece constituida en Kant, aunque se encuentre prefigurada en la *Crítica del juicio*.

Desde la perspectiva idealista podríamos reexponer o recuperar principalmente, antes que a Kant, a la filosofía de Berkeley como una primera formulación *avant la lettre* de una filosofía espiritualista de la cultura. Aunque Berkeley no lo presente de este modo, lo cierto es que él dijo que el Mundo que nos rodea es el resultado de la misma actividad perceptual humana; por tanto, que el Mundo no es un conjunto de formas ofrecidas por una Naturaleza material, sino un conjunto de símbolos, un lenguaje capaz de ser interpretado por la propia actividad cognoscitiva del hombre en el momento

en el que está recibiendo los mensajes que otro espíritu, el espíritu divino, le envía. El Mundo será, por tanto, un lenguaje entre Dios y el hombre y entre los hombres entre sí. El idealismo alemán, en la medida en que pueda ser interpretado como una filosofía de la cultura seguirá las pautas de Berkeley. Si algo le reprocha a Berkeley Juan Teófilo Fichte, no es tanto su idealismo, cuanto la timidez de ese idealismo, que sigue reconociendo a Dios como una realidad extrahumana (lo que para Fichte equivale a seguir prisionero del materialismo). El idealismo absoluto de Fichte nos ofrece íntegramente la explicación del Mundo como un No-Yo que, al constituirse como posición del Yo, podrá ser considerado como superponible al Mundo de la cultura, interpretado como «creación del hombre». En esta perspectiva, desde la cual el Dios creador de Berkeley llegará a ser identificado con el Espíritu del Mundo, se mantendrá, a su modo, Hegel a través de su teoría del Espíritu objetivo (que en este contexto ha estudiado Jacinto Chozas en *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid 1990). Pero también, en el siglo XX, en versiones obviamente muy distintas, Frobenius, Spengler, Cassirer, Heidegger u Ortega (cuyas reservas ante el idealismo no alcanzan a su espiritualismo, entendido en sentido filosófico). «El acto específicamente cultural es el creador», dice Ortega, en la reconstrucción de la teoría de Ortega que el profesor San Martín ofrece en su *Teoría de la cultura*, así como en la reconstrucción del pensamiento de Heidegger a la luz de la ideas espiritualista de cultura podemos encontrar abundantes testimonios interpretativos de lo que venimos llamando concepción espiritualista de la cultura.

Caracterizaríamos a las filosofías materialistas de la cultura por su tendencia a dejar fuera a las ideas ontológicas de la serie Dios-Universo-Creación, &c., a fin de empezar concatenando la idea de cultura precisamente con los animales de la Zoología y con el determinismo causal, biológico e histórico que nada tienen que ver con la Creación. Una concepción materialista de la cultura no puede aceptar la tesis de la cultura como «creación del hombre», salvo como idea *emic*, y mítica, de algunas culturas antropocéntricas. El materialismo se situará por tanto, *etic*, fuera de esas culturas, y aun de toda cultura humana.

¿Pero cómo puede situarse «fuera de la cultura humana» quien tampoco se encuentra en condiciones de situarse, como los espiritualistas y metafísicos, «en el punto de vista de Dios»? Sólo de un modo: regresando hasta la perspectiva de la animalidad, que el hombre encuentra en él mismo, es decir, hasta la perspectiva etológica que implica también un mundo apotético que encuentra en los animales, en cuanto sujetos operatorios. La perspectiva zoo-

lógica es además la única vía abierta (según hemos expuesto en otros lugares) para desbordar el idealismo, mediante lo que en otras ocasiones hemos llamado «argumento zoológico».

5. Las críticas que el profesor Joan B. Llinares, de la Universidad de Valencia, dirige contra *El mito de la cultura* (en su artículo «El concepto de cultura en el joven Herder») tiene un alcance enteramente distinto al de las críticas de San Martín. Cabría decir que ellas no se dirigen a la totalidad sino a ciertas partes de la obra y, en particular, a algunos puntos del capítulo segundo («Nacimiento y maduración de la idea metafísica de cultura en la filosofía alemana»), a saber, los que se refieren a Herder y, sobre todo, a Hegel. Llinares, gran conocedor de la «filosofía clásica alemana», sin perjuicio de reconocer, en líneas generales, la reconstrucción de la historia de la idea moderna de cultura que ofrece el capítulo segundo citado, cree necesario puntualizar algunas afirmaciones contenidas en *El mito de la cultura.* Puntualizaciones que algunos han tendido a interpretar como «meramente filológicas», pero que, si no entendemos mal, encierran una cuestión fundamental para la filosofía materialista de la cultura, a saber, la cuestión de la disyunción entre la cultura en sentido subjetual (la que moldea a los sujetos individuales y descansa en ellos como el accidente en la sustancia) y la cultura en sentido objetual (la que «envuelve» a los sujetos individuales y los antecede hasta el punto de poder decirse que son los individuos humanos aquellos que descansan, casi como si fueran accidentes, en la Cultura). La distinción no tiene por qué interpretarse siempre como dicotómica, como la interpretan algunos etólogos, cuando entienden la cultura subjetual como mero resultado del aprendizaje; o incluso como la entienden los psicólogos de la educación, cuando conciben a la educación humana como la «educción» mediante el ejercicio de las capacidades humanas subjetivas que, si no fueran cultivadas, permanecerían en estado de pura potencialidad.

En efecto, la cultura subjetual y humana puede ser entendida —y esta sería la característica más importante de la idea «moderna» de cultura— como la misma *participación* de los sujetos individuales en una Cultura objetiva envolvente (a la manera como los individuos participan, mediante su habla, de una lengua nacional que les antecede); de tal manera que esa cultura subjetual humana, a diferencia de las culturas animales, sin dejar de ser subjetual, sólo es comprensible desde la Cultura objetiva envolvente. Otra cuestión es la que tiene que ver con la «naturaleza» de esa cultura objetiva: la «idea alemana de cultura» en cuanto heredera del «Reino de la Gracia» habría tendido a entender la cultura objetiva, al modo idealista, como una «totali-

dad viviente» dotada de una identidad cuasi-sustancial, característica y propia o bien de cada pueblo, o bien de la Humanidad (y en esto hacemos consistir la génesis de «*El mito de la cultura*»).

Una versión materialista de la idea objetiva «moderna» de cultura es la que se expone en el capítulo siete de este libro, bajo el epígrafe de «Cultura morfodinámica», en el que se pretende ofrecer una perspectiva explícitamente contrapuesta, no sólo al sustancialismo de la cultura objetiva, sino a la perspectiva que la Etología adopta para construir su concepto de cultura.

Ahora bien. Esta difícil cuestión de las relaciones e interacciones entre la cultura subjetiva y la cultura objetiva es la que, si no me equivoco, está latiendo en el fondo de las puntualizaciones, aparentemente filológicas de Llinares a propósito de las distinciones de los términos alemanes *Bildung y Kultur (o Cultur).* Porque Herder, reconoce Llinares, utiliza el término Kultur, pero sin que por ello deje de utilizar el término *Bíldung.* Pero acaso se da por supuesto que *Bildung* (traducido por «formación», en sentido muy próximo a «moldeamiento educativo del individuo») queda del lado de la cultura subjetual, mientras que *Cultur* tendría que ver, ya desde su origen latino (*agri-cultura*), con la Cultura objetiva.

Pide Llinares, y con toda razón, una profundización en el proceso de elaboración de la Idea de cultura del propio Herder y él mismo anticipa importantes resultados de su propia investigación distinguiendo hasta cinco acepciones («Cultura de la Humanidad», «Cultura de un pueblo», «Cultura junto al Arte, la Ciencia y la Religión»...). Sin embargo, estas modulaciones de la Idea de cultura no contradicen, sino que corroboran, la reconstrucción general que hemos ofrecido de la Idea de cultura de Herder, si bien su estudio enriquecerá la exposición de la génesis de la idea de cultura «moderna», desde una perspectiva materialista, y de las relaciones entre el idealismo (o espiritualismo) de la cultura y el naturalismo.

Llinares constata en el Herder maduro una «veta de naturalismo» que «quizá obligase a exigir nuevas precisiones al esquema antes expuesto del profesor Bueno» —continúa Llinares— «concretamente en lo que se refiere a la tercera operación de la construcción de la oposición dualista entre el conjunto llamado "cultura" y el conjunto llamado "naturaleza"». Sin duda el profesor Llinares tiene aquí toda la razón; por mi parte sólo puedo decir que la oposición de la Cultura con la Naturaleza de la que se habla en la historia de la idea, va referida a la propia concepción del espiritualismo y no a la del materialismo filosófico, que rechaza de plano la Idea metafísica (o mítica) de la propia idea de Naturaleza. No estará fuera de lugar recordar aquí que *El mito de la cultura* no se propuso desarrollar explícitamente una filosofía de la

cultura y, menos aún, una «filosofía autónoma de la cultura»; una filosofía de la cultura que sólo sería viable, desde coordenadas materialistas, en correlación con la filosofía de la Naturaleza.

Las críticas filológicas de Llinares van referidas, en realidad, más que a mi tratamiento de Herder (que, según él, sería correcto, aunque insuficiente), al tratamiento de Hegel, que Llinares ve como incorrecto, precisamente por el hecho de que Hegel no utiliza el término *Kultur* sino el término *Bildung*, y sin perjuicio de que los traductores españoles o franceses de Hegel suelan poner «cultura» en los lugares en los que Hegel pone *Bildung*. Pero ¿desautoriza esta circunstancia la interpretación de Hegel que ofrece *El mito de la cultura*? En modo alguno, nos parece, salvo que, por petición de principio, se parta del supuesto de que el *Bildung* hegeliano ha de ser traducido sin más por cultura subjetiva o formación, fuera del contexto de la cultura objetiva. Hay argumentos superabundantes para fundamentar la atribución a Hegel de una idea de «Cultura objetiva envolvente» que funciona en su sistema con una claridad mucho mayor incluso de la que cabe reconocerle a Herder. La cuestión estribaría, según esto, en explicar por qué Hegel no utilizó el término *Kultur*, sino *Bildung* al exponer su concepción de la cultura. Caben varias hipótesis: ¿acaso para distanciarse de Fichte, que utilizó masivamente el término *Cultur*? ¿acaso para huir del matiz «populista» («antropológico» en su sistema) que cabría otorgar al término *Kultur*, frente al matiz más «elitista» y espiritual que (según Otto Bauer) correspondería al término *Bildung*? Lo cierto es que Hegel utiliza ese término; pero lo que no cabe olvidar es que cuando Hegel habla de *Bildung* no lo hace desde una plataforma psicológica, sino que lo hace «desde la plataforma» del Espíritu objetivo, por ejemplo en los párrafos 176 y 187 de la *Filosofía del Derecho*, o en los párrafos 387 y 525 de la Enciclopedia de las ciencias *filosóficas*, o en la Sección VI-B («el Espíritu como extraño de sí mismo, la cultura») de la *Fenomenología del Espíritu*.

La idea hegeliana del Espíritu objetivo es acaso la idea más próxima en Hegel a lo que venimos llamando «idea metafísica» de cultura objetiva; por tanto, la doctrina del Espíritu objetivo correspondería al núcleo de la filosofía de la cultura de Hegel (tesis que ya fue defendida por W. Moog, en su *Hegel y la escuela hegeliana*, 1930). Cuando Hegel habla de *Bildung* lo hace siempre, no tanto desde la perspectiva de la formación del individuo, considerado psicológicamente, sino desde la perspectiva del individuo en cuanto resulta elevado a la universalidad que le será proporcionada precisamente por el Espíritu objetivo. Quien traduce el *Bildung* hegeliano por cultura puede, con todo, muchas veces, deslizarse también hacia la cultura subjetiva, pero

más aún lo haría si tradujese, sin más, *Bildung* por «formación» o por «educación». Es cierto que los contenidos que Hegel incluye en la doctrina del *Espíritu absoluto* («Arte», «Religión», «Saber absoluto») también corresponden a contenidos que la Antropología cultural considera dentro del «todo complejo» de Tylor. Pero cabría añadir que la oposición hegeliana entre el Espíritu objetivo y el Espíritu absoluto mantiene una indudable correspondencia, al menos en definición, con el origen de la distinción que en *El mito de la cultura* hemos establecido entre «cultura objetiva», en general, y «cultura circunscrita», en particular (al menos, cuando esta cultura circunscrita toma como parámetro la llamada «Alta cultura», en cuanto contrapuesta a la «cultura popular», incluso a la cultura kitsch).

La confrontación del uso del término *Bildung* de Hegel con el uso que Fichte le dio, en conexión con el término *Kultur* (o *Cultur*) sería imprescindible para profundizar en el detalle del desarrollo de la «idea alemana» de cultura, a partir de Herder. En cualquier caso, la idea de cultura de Fichte, tanto cuando utiliza el término *Kultur* (o *Cultur*) como cuando utiliza el término *Bildung* (por ejemplo, en los *Discursos a la Nación alemana*, tomo VII de S.W. en Walter Gruyter, pág. 274) o cuanto habla de la necesidad de educar al Yo, pero no ya individualmente, sino como un *Selbst* general y nacional, &c.) tiene un sentido inequívocamente «envolvente» (de los individuos), que es analizado en *El mito de la cultura*. La misma expresión «Reino de la Cultura» (*Der Reiche der Cultur*), que venimos considerando como transformación del «Reino de la Gracia» se encuentra también en Fichte. (Un análisis muy preciso de estos términos y de otros de su constelación nos los ofrece María del Pilar García Alonso en su artículo «La idea fichteana de cultura», *El Basilisco*, núm. 29, enero-marzo 2001).

6. Algunos críticos han hablado del trasfondo «etnocentrista-europeísta» que pudiera estar alentando en las tesis mantenidas en *El mito de la cultura* (sobre todo cuando van concordadas con tesis de *Etnología* y *Utopía*, de 1987, y de *Nosotros y ellos*, de 1990). Así, E. Ujaldón en su artículo «La comprensión del otro en la filosofía de Gustavo Bueno» (*El Basilisco*, núm. 29, enero-marzo 2001): «Si la explicación científica, al menos en el orden de la intención, pretende superar la distinción *emic/etic* para llegar a las estructuras esenciales ¿no serían estas estructuras esenciales las constituyentes últimas de la realidad, su categorización última, como afirman los univocistas? Además, ¿no es ello no sólo filosóficamente discutible, sino claramente etnocentrista?».

Lo del «univocismo cultural» se refiere a la concepción de las esferas culturales como si fuesen meras alternativas numéricas de una misma especie o

como meras especies de un mismo género porfiriano de suerte que, por encima de sus diferencias fuera siempre posible regresar hacia unas estructuras esenciales comunes a todas las culturas, estructuras que se mantendrían por encima de los fenómenos (Ujaldón da por supuesta la raigambre kantiana de la oposición fenómenos/esencias utilizada en *El mito de la cultura* y en otras obras; en realidad esta distinción —si no se mantiene contaminada con la distinción fenómenos/noúmenos— tiene más que ver con Hegel y con Marx que con Kant, y de ahí el carácter dialéctico de la ontología a la que ella alude, la ontología de la incompatibilidad de culturas, frente al armonismo del «pluralismo cultural», y, por tanto, la posibilidad de una evolución de las culturas como resultado de su «lucha por la vida»). La ontología univocista se opone también, por tanto, a la ontología equivocista (la de Spengler o la de Whorf) implicada por el relativismo cultural, en tanto proclama la inconmensurabilidad de todas las culturas y, en consecuencia, la necesidad de acogerse a la metodología *emic* al considerar cada cultura. Ahora bien, todas estas cuestiones tienen mucho que ver con el ejercicio de una sustantivación de las culturas (o esferas culturales), por un lado, y con la consideración de las ciencias efectivas (matemáticas, físicas, biológicas...) como si fueran ellas mismas instituciones culturales o contenidos propios de cada cultura («Matemática griega», «Fisiología china»...)

Pero *El mito de la cultura* se dirige principalmente contra toda sustantivación de las esferas culturales, cuya unidad pretende reducir a la que es propia de esos «torbellinos morfodinámicos» en evolución y conflicto permanente. Pero la sustantivación de las culturas, en ejercicio, antes que representativamente, es la forma actual más frecuente de expresión del «mito de la cultura», como lo demuestra la fortuna que ha tenido la ocurrencia de aquel (de cuyo nombre no es necesario acordarse) que inventó la expresión «señas de identidad». La sardana será interpretada como una seña de identidad de la cultura catalana, y el aurresku como una seña de identidad de la cultura vasca.

Pero la expresión «seña de identidad» sólo tiene sentido pleno en función de una cultura o esfera cultural cuya identidad se da por supuesta, de una cultura cuya identidad se considera como si estuviese manando *in illo tempore* de los manantiales más profundos de la realidad espiritual humana y manifestándose por rasgos diferenciales o por señas que no se toman solamente como distintivas sino también como constitutivas de la cultura de referencia. Pero ¿acaso esas señas de identidad pueden ser algo más que señas de instituciones culturales, procedentes de fuentes muy diversas, que se integran en un torbellino más o menos duradero? Además, con mucha frecuencia, tales ins-

tituciones son incompatibles con instituciones de otras culturas: la institución de la cliteroctomía, la institución del vudú, la institución de la inmolación, como arma de lucha política, &c., son, sin duda, «señas de identidad», pero no tanto en sentido constitutivo, cuanto en sentido distintivo, de situaciones incompatibles con nuestras propias instituciones, desde las cuales aquellas se aparecen necesariamente como salvajes o bárbaras. Ante incompatibilidades semejantes, el relativismo, o el pluralismo cultural, están fuera de lugar, y no hay ninguna razón para respetar tales instituciones y, menos aún, para tolerarlas si es que se tiene el poder suficiente para suprimirlas (si ese poder no existe, no cabrá hablar, siquiera, de tolerancia).

Por lo que se refiere al supuesto etnocentrismo latente en las apelaciones a la ciencia y a la tecnología, como criterios para juzgar las diversas culturas, me limitaré a reiterar la tesis expuesta en *El mito de la cultura*, según la cual las ciencias auténticas (en su fase de «justificación», no ya en su fase de «descubrimiento») no serían propiamente contenidos culturales (sin que por ello tuvieran que ser clasificadas como contenidos naturales). Por lo que también nos parece fuera de lugar apelar aquí al «principio de caridad» propuesto por Davidson, no sin alguna inspiración relativista, para reconocer la capacidad de los pueblos de «otras culturas» (o de las capas menos ilustradas de nuestra propia cultura), para interpretar «nuestras ciencias» como frutos de una conducta racional. Por mucha caridad que despleguemos, nos veremos obligados a afirmar que, desde los supuestos tradicionales chinos que envuelven la técnica de la acupuntura (cuya eficacia no discutimos en muchos casos), es imposible dar una explicación racional de la misma: para ello hay que recurrir a la «fisiología científica», «occidental». En suma, no es que *nosotros* (mejor dicho, la ciencia a la que nos acogemos) dispongamos de «esquemas conceptuales» más potentes que ellos; es que la ciencia no la entendemos a partir de «esquemas conceptuales» (estos sí que tienen raigambre kantiana, por cierto), sino a partir de relaciones objetivas reales en cuyo análisis no es posible entrar aquí ahora.

7. No puede decirse, en resolución, que *El mito de la cultura*, haya sido un libro ignorado o «no reconocido», incluso por sus críticos. Todo lo contrario. Pero por esto mismo —y salvando un escasísimo número de personas, y aún excluyendo a los críticos— su influencia parece haber sido prácticamente nula, sobre todo en aquel público en el que podía haber ejercido mayores efectos: los políticos, los periodistas, los clérigos de diferentes confesiones, los cocineros de alta cocina, los artistas, los intelectuales, los cineastas, &c.

Los políticos siguen prometiendo «elevar la cultura» de su propia Nación, y anuncian invertir aún más de lo que se viene destinando a la defensa y promoción de la propia «identidad cultural» de su pueblo (de la cultura catalana, de la cultura gallega, de la cultura vasca...). Algún consejero de cultura de la autodenominada «izquierda política» llega a decir, en periodo pre-electoral, que sólo desde su partido se puede promover la «cultura» (no se precisa cuál) porque «la cultura es de izquierdas, mientras que en la derecha sólo hay pan y circo» (como si el pan y el circo no fueran también contenidos del «todo complejo» de Tylor; y antes aún ¿no había definido Hesiodo al hombre como «animal que come pan»?). Por su parte, los «medios» mantienen sus «espacios de cultura» y desde ellos ejercen la crítica literaria, o musical o artística; y cuando reseñan la recepción habida con ocasión de algún acontecimiento público o privado (una boda, por ejemplo), seguirán clasificando a los asistentes según las categorías consabidas: políticos, banqueros, empresarios, «famosos»..., pero no olvidarán en ningún caso la referencia a las «gentes de la cultura» («también la cultura estuvo ampliamente representada en esta recepción», leemos en la reseña periodística de una boda principesca).

La impermeabilidad de los políticos, periodistas, clérigos, cocineros, artistas, intelectuales o cineastas, o cualquier otro grupo social impregnado del mito de la cultura estaba ya prevista en el libro: «la crítica al mito de la cultura resbalará sobre todos aquellos que creen en él», como, en general, ocurre con todos los mitos socialmente bien arraigados, porque poseen un funcionalismo ideológico indiscutible. Para los políticos separatistas, *El mito de la cultura* (aplicado a la «identidad de su cultura autonómica») es obviamente un aliado imprescindible; para los clérigos de diversas confesiones, *El mito de la cultura* es uno de los principales instrumentos ideológicos para defender sus pretensiones, sus prerrogativas, o sus instituciones, sin necesidad de «entrar en el fondo de la cuestión», es decir, de las dogmáticas respectivas: la «religión deberá ser enseñada en las escuelas porque es cultura»; el derecho de las mujeres musulmanas a llevar el sador o el burka se justificará, sin necesidad de acudir a las profundidades de la revelación coránica, invocando el derecho de cada pueblo a las señas de identidad de su propia cultura. Para los cocineros de alta cocina, la apelación a la cultura sirve no sólo para exaltar su propio oficio, sino también para distinguirlo del de los cocineros vulgares.

¿Por qué detenerse entonces a analizar algo que ya se daba por previsto y obvio en *El mito de la cultura*? Podríamos aducir diversos motivos; pero será suficiente este: la sospecha de una conexión profunda entre todos aquellos —políticos, periodistas, cocineros, intelectuales, cineastas...— que se man-

tienen «impermeables» ante las críticas similares a la de *El mito de la cultura*, y la filosofía espiritualista de la cultura (sobre todo en su versión humanista). Y esto, tanto si el político es de izquierdas, como si es de derechas; tanto si el periodista es conservador, como si es progresista; tanto si el clérigo es musulmán como si es cristiano, tanto si el alto cocinero pertenece a la escuela francesa o a la escuela pakistaní. Pues de lo que aquí se trata es de la relación entre el «Reino de la cultura» y el «Reino de los valores». Y es característico de toda filosofía espiritualista considerar al Espíritu humano como la fuente de todos los valores, así como es característico de la moderna filosofía espiritualista de la cultura, el considerar a la Cultura como el contenido más genuino y positivo (no metafísico) del Espíritu humano. Aquello por lo que el hombre puede considerarse como ser espiritual es su cultura (y no, por ejemplo, su hipotética alma inmortal, como entidad metafísica residente en su interior como el fantasma en la máquina).

El espiritualismo pondrá en la Cultura, en cuanto tal, el manantial de donde manan los valores supremos de la Humanidad; recíprocamente, todo aquel que de hecho —ya sea político, periodista, cocinero, intelectual, cineasta...— considera a la cultura en cuanto tal, como el valor supremo, o como fuente de todos los valores, estará muy cerca del espiritualismo, aunque «hable en prosa sin saberlo». Y esto, tanto si está pensando en el hombre en general (es decir, en la «cultura humana» en general) como si está pensando en la cultura determinada de «su pueblo» (en la «cultura catalana», en la «cultura kurda» o en la «cultura azteca»)

Cuando el hombre, por su cultura, es considerado (como lo consideraba Kant, aunque sólo fuera en sus «juicios reflexionantes») como el «fin de la Naturaleza», y como la fuente de todos los valores, es porque se presupone una concepción espiritualista de la cultura humana. Es la perspectiva de la UNESCO al promover todas las culturas existentes, y aún sus obras más diversas, como «patrimonio de la Humanidad». Es la perspectiva de los clérigos-antropólogos (o de los antropólogos-clérigos) cuando hablan de la «espiritualidad» de los rituales vudú o candomblé. Es la perspectiva de quienes sólo encuentran como razón necesaria y suficiente para «poner en valor» una obra musical su condición de habitante del «Reino de la cultura», como si un concierto para piano y orquesta de Mozart recibiera su valor por el hecho de ser «cultura», cuando en realidad lo que ocurre es que la «cultura» sólo adquiere valor cuando entre sus contenidos figuran los conciertos para piano y orquesta de Mozart o algo similar a ellos.

Se constata también un espiritualismo de los políticos (sobre todo si son de izquierdas) que, al menos en periodo electoral, anuncian orientar una

importante parte del presupuesto nacional a promover no ya sólo la «Cultura humana» en general, sino precisamente la «Cultura» de su nacionalidad, erigida también en valor práctico supremo («todo aquello que vaya orientado a la consolidación y promoción de la cultura catalana será bueno; todo aquello que la ponga en segundo plano, será malo»).

8. Ahora bien, la conexión entre el espiritualismo de la cultura y la consideración de la cultura como fuente de los valores más genuinos, nos lleva a redefinir el materialismo de la cultura, en el terreno de los valores prácticos, como algo más que una «teoría especulativa de la cultura». Nos lleva a redefinirlo como una práctica orientada a la crítica de la cultura como fuente de valor y de los valores culturales particulares como tales. La cultura, no es fuente de todos los valores. Por ejemplo, los «valores de verdad» de las ciencias matemáticas o físico-naturales no derivan de la cultura, si mantenemos nuestra tesis sobre la relación entre las ciencias y la cultura.

Desde una perspectiva materialista no puede aceptarse, desde luego, que la cultura constituya al hombre en el «fin de la Naturaleza», para decirlo con palabras kantianas, ni que, por tanto, haya que enjuiciar sistemáticamente los contenidos culturales más sublimes, como aproximaciones a este fin supremo. Por lo demás, negar cualquier tipo de significado a la Idea de Hombre como fin supremo del Mundo —del Universo, de la Naturaleza— no implica la necesidad de afirmar que el hombre tenga que reconocer como algún «fin supremo» por encima de él al que él debiera subordinarse o rendir su soberanía en nombre de un relativismo ecologista, por ejemplo, de las diversas especies animales. El hombre no será el término de la creación, la «obra del séptimo día», pero tampoco tiene por qué aceptar reconocerse (y ello sin necesidad de apelar a un «principio antrópico fuerte», en el sentido de Brandon Carter) como una especie más entre los millones de especies zoomorfas, fitomorfas o fungimorfas que existen. Y esto, no tanto por motivos especulativos, sino por el motivo práctico de que los hombres (al menos muchos grupos organizados de hombres) no tienen por qué aceptar ser reducidos a la condición de servidores de alguna especie viviente, linneana o no linneana, que pudiera reivindicar la soberanía universal.

Pero desde el mismo momento en el que el materialismo prescinde de la identificación de la cultura con la fuente de los valores supremos —desde el momento en que reconoce que la cultura humana es una fuente de contravalores repugnantes, tan caudalosa como pueda serlo como fuente de valores— el materialismo habrá de asumir frente a la cultura la perspectiva de

«devaluación metódica» (como contenido principal de la llamada «crítica de la cultura» o «contracultura»). «Devaluación» con respecto a la perspectiva de la «revalorización» de todo contenido cultural, por el hecho de serlo, aun cuando se le considere como grado inferior dentro de la escala que conduce al fin supremo del Género humano.

En consecuencia, uno de los procedimientos más obvios a los que habrá que acudir en el momento de practicar esa devaluación metodológica de la cultura que consideramos inherente al materialismo (una devaluación que es, por otra parte, sólo relativa y dialéctica, frente a quienes practican el método de la «revaluación sistemática») es el de su «reducción a la Etología», cuando ella sea posible. Porque ahora, en lugar de interpretar una obra cultural a la luz de un metafísico fin superior de la Humanidad (de interpretar un concierto Gospel como expresión de la «espiritualidad» de los esclavos negros americanos), comenzamos por intentar interpretarlo como una «pulsación» más de ciertos mecanismos actuantes ya en los primates, que poco tienen que ver con la cultura espiritual; un concierto de rock duro no tiene acaso más valor (ni tampoco menos) que la «danza de la lluvia» de los chimpancés que estudió Goodall hace 40 años. Y en la «Alta cultura» —como forma particular de «cultura circunscrita»— el materialismo comenzará viendo, ante todo, no ya la expresión de los valores supremos del Género humano (los valores del espíritu absoluto de Hegel: Arte, Religión, Sabiduría...), sino la ideología de determinadas élites, muchas veces clericales, pero también laicas, interesadas en el monopolio de ese Espíritu absoluto para acreditar con él su superioridad con respecto a las capas de la sociedad que «no pueden alcanzar esas cumbres del Espíritu humano».

La «devaluación metódica» de la cultura, propiciada por la perspectiva materialista, implicará, en muchas ocasiones, la transformación de la admiración, ante determinadas obras culturales, por el desprecio; o, si se quiere, la transformación de la admiración devota, en una admiración puramente intelectual. Es en este sentido en el que citamos a Epicuro en el Final de *El mito de la cultura*: «Huye, a velas desplegadas, de toda forma de cultura, en cuanto fuente de los valores supremos».

En ningún caso, la devaluación metodológica de las instituciones culturales podrá hacerse equivalente a la negación del reconocimiento del funcionalismo social e ideológico que las instituciones devaluadas puedan eventualmente implicar; ni siquiera del reconocimiento prudencial de los servicios prestados que tales instituciones puedan tener, hasta el punto de merecer nuestro apoyo coyuntural.

¿Y hasta dónde habrá que seguir aplicando esa «devaluación metodológica» de la cultura (devaluación que lleva aparejado también el compromiso de explicación de su funcionalismo)? Hasta que nos encontremos con determinadas instituciones o contenidos culturales que resistan la «operación de devaluación metódica» de la que venimos hablando. Y no me parece oportuno, ni necesario, en este prólogo añadir nada más sobre el particular.

Gustavo Bueno
29 de febrero de 2004

Preludio
La cultura como mito

El ascenso del prestigio de la Idea de «Cultura» y el simultáneo incremento de la confusión de sus significados

La Idea de Cultura ha pasado a formar parte, en la España de los noventa, del conjunto de las cuatro o cinco ideas clave que constituyen su cúpula ideológica (no sólo en España: también en otros países, sobre todo en los europeos). Incluso cabe afirmar, apoyados en ciertas encuestas, que, en una escala de prestigio, la Idea de Cultura ha sobrepasado el puesto que ocupaban hasta hace poco las Ideas de Libertad, de Riqueza, de Igualdad, de Democracia o de Felicidad. Al menos, se da por descontado muchas veces que la «verdadera igualdad», o la «verdadera libertad», se obtienen por la mediación de la cultura, y que sólo a través de la cultura, la democracia podrá ser participativa y no sólo formal.

La cosa viene de atrás, por supuesto. Atengámonos, por razones de brevedad y de objetividad, a los reflejos que de este prestigio creciente pueden advertirse en el espejo político español. En la Constitución Republicana de 1931, la palabra *cultura* había escalado ya el nivel que corresponde a un rótulo (el del Capítulo II de un Título, el III); en efecto, el Capítulo II del Título III de la Constitución de la II República está encabezado por la rúbrica *Familia, economía y cultura*: «El servicio de la cultura —dice la Constitución— es atribución esencial del Estado». Casi medio siglo después comprobamos cómo se multiplica la presencia del término *cultura* en los lugares del más alto rango de la Constitución de 1978: por ejemplo, el Artículo 44.1 encomienda a los poderes públicos promover y tutelar «el acceso a la cultura, a la que todos tienen derecho» («todos», sin duda, suple por «todos los españoles», pues sólo ellos constituyen la esfera de dominio de la ley fundamental; no es tan fácil determinar qué suple la expresión «acceso a la cultura», aunque si tenemos en cuenta que fueron los mismos Padres de la Patria quienes decidieron mantener la indefinición, podremos inferir que tal indefinición es debida más que a una falta de aplicación a que ella forma parte del misterio de la cultura).

¿Y qué fue de la idea de cultura durante el intervalo histórico que se extiende entre los períodos de vigencia de las dos Constituciones referidas? Puede afirmarse que la preocupación por la cultura fue unánime en la «España republicana». Pero esta unanimidad verbal encubría una diversidad profunda de interpretaciones de la idea, que pueden considerarse como mutuamente incompatibles. ¿Cultura burguesa o cultura obrera? Y cuando se hablaba de cultura burguesa, ¿se hacía referencia al modernismo, tipo Ibsen, por ejemplo —reconocido por amplios sectores del proletariado—, o bien a las vanguardias surrealistas o dadaístas? Por su parte, ¿qué era la cultura obrera? ¿La de los anarquistas de los Ateneos Libertarios («Conviene que todas las iniciativas favorables a la cultura tengan una base funcional más que una base orgánica, porque la función crea el órgano», leemos en el periódico *Tierra y Libertad* del 3 de septiembre de 1936) o la de los comunistas («En la medida en que una cultura es proletaria no es aún cultura. En la medida en que existe una cultura ya no es proletaria», había dicho Lenin, contra los bujarinistas)?[1] Sin embargo, cuando se hablaba de cultura en actos organizados por escritores, intelectuales o artistas, la norma era no distinguir. «El triunfo de la República sobre el fascismo entregará al pueblo todos los tesoros del arte y todos los valores de la cultura. ¡Hay que exterminar el fascismo para hacer una España libre, culta y feliz!», se podía leer en un cartel que anunciaba un acto celebrado en Valencia en diciembre de 1936. Al año siguiente se celebró en esa ciudad el famoso *II Congreso Internacional de escritores para la defensa de la cultura.*

En la España franquista hubo, sin duda, recelos ante el término *cultura*, como hubo recelos ante el término *intelectual*, en su sentido «moderno». Pero no sería lícito concluir que el *interregno* franquista fue un paréntesis durante el cual el prestigio del ideal de cultura hubiera sido eclipsado por el ideal de la Fe, de la espiritualidad cristiana, actuando, no sólo más allá o por encima de la Naturaleza, sino también más allá o por encima de la Cultura. El eclipse que experimentaba la idea de cultura al atravesar las regiones controladas durante la época franquista por la Iglesia católica, se despejaba en el momento en el que la Idea alcanzaba las regiones controladas por el Estado y su Partido único, y, además, sin necesidad, al menos nominalmente, de renunciar a los bienes «de carácter ultraterreno» que Dios nos había legado. «Sólo una fuerza [por tanto, no las fuerzas de la caridad, puesto que se trata de una cuestión de justicia] es capaz de fundir las paredes aislantes y crear el clima

[1] Según testimonio de León Trotsky, *Sobre Arte y Cultura*, traducción española, Alianza, Madrid, 1971, p. 172.

común en que la paz social pueda servir de base a la justicia social. Es decir: a la Revolución social. Esta fuerza es la cultura, entendida como el aire: de universal patrimonio», decía José Antonio Girón de Velasco, ministro de Trabajo de Franco, en un discurso famoso sobre *La cultura como instrumento necesario para la revolución social*, pronunciado en el Teatro San Fernando, de Sevilla, el día 25 de noviembre de 1950. Y añadía, con palabras que daban ciento y raya a las de Trotsky o a la de los agitadores del *proletkult*: «Desde cualquier punto de vista que se observe el problema, la diferencia de cultura se presenta como mucho más grave que la diferencia de clases o la diferencia de economías. Es más, creo que cuando se habla de "diferencia de clases" se habla en realidad de diferencia de culturas. Y todavía más aún, cuando se habla de lucha de clases, ¿no se quiere más bien hablar de una lucha de culturas?».

El ascenso del prestigio de la idea de cultura parece, por tanto, que no está desvinculado de la indefinición de la idea o, dicho de un modo más positivo, de su confusión. Por ejemplo, esa cultura, de «universal patrimonio», ¿hay que entenderla como una cultura ya instituida tal que, siendo *de iure* de todos, esté *de facto* monopolizada, administrada o secuestrada por ciertas clases privilegiadas, aristócratas o burguesas? En este supuesto la connotación despectiva que arrastra en bocas proletarias la expresión «cultura burguesa» debería ser puesta entre paréntesis, al menos cuando con tal expresión designásemos, no tanto el monopolio, cuanto los contenidos de la cultura monopolizada por la burguesía, si es que esos contenidos se entienden como virtualmente universales (ópera italiana, pintura de museo, viajes, arte, modales distinguidos, «buen gusto», mobiliario «de estilo», literatura *sui generis*, música de cámara, dominio de idiomas...); pues de lo que se trataría entonces sería de repartir o distribuir estos contenidos de la cultura entre todos los hombres. Sin embargo, no es evidente, ni mucho menos, que los contenidos de la cultura burguesa sean virtualmente universales (ni siquiera en relación con la sociedad occidental, es decir, que su valor se mantenga al salir fuera de la clase privilegiada que los detenta). ¿Acaso la cultura de «universal patrimonio» no debe ser entendida, desde el principio, como una cultura cuyos contenidos han de ser necesariamente nuevos, como una cultura de vanguardia, expresada incluso en una lengua nueva (como pedía Marr, antes de que Stalin le cerrase la boca), pues sólo en esta hipótesis la universalización de una cultura, particular siempre en su génesis, podría llegar a ser una cultura de universal patrimonio, no sólo de hecho, como cultura cosmopolita, que incluye la «cultura del fumar» o la «cultura de la Coca-Cola», en las mitades del siglo xx, sino también de derecho?

Por otro lado, desde el momento en que se reconoce la pluralidad de las culturas particulares —la cultura maya, la cultura azteca, la cultura judeo-cristiana...— ¿qué puede significar «cultura de universal patrimonio»? ¿El conjunto de rasgos culturales que, como el tabaco o la coca, han desbordado los límites de una cultura particular precolombina y han pretendido incorporarse, a través de la cultura occidental, a todas las culturas? ¿O acaso una cultura «de universal patrimonio» puede ser otra cosa que la representación científica de todas las culturas (lo que equivaldría a una universalización de la Antropología), o más bien el ejercicio de todas ellas? Cualquiera de estas alternativas parece absurda (utópica). El conocimiento científico, por cada individuo perteneciente a una cultura dada, de todas las demás no convierte a todas las culturas particulares en culturas de universal patrimonio, salvo suponer que todas ellas fueran compatibles y que el antropólogo universal pudiese concebirse como un sujeto no adscrito a ninguna cultura concreta; en cualquier caso, el conocimiento científico de las culturas no implica, desde luego, el ejercicio de las mismas. Una cosa es conocer las modulaciones de las estructuras del parentesco y otra cosa es practicar a la vez, inspirados por el espíritu del «humanismo integral», el matrimonio árabe, la poliandria y la monogamia.

Por otro lado, ¿cómo se puede ejercitar a la vez el sistema de castas y el sistema democrático? ¿Cómo se puede ser a la vez antropófago y vegetariano, aunque sea invocando la máxima de Terencio: «Hombre soy y nada de lo humano me es ajeno»? El «hombre total» tendría que ser simultáneamente o, por lo menos a diferentes horas del mismo día, budista y animista, jainista, cristiano, musulmán, agnóstico y ateo. La idea de una «cultura de universal patrimonio» sólo parece significar algo cuando se mantiene en estado de extrema confusión y oscuridad. Confusión y oscuridad, además, que tendrá lugar en el terreno objetivo —no meramente en el terreno de las palabras o de los pensamientos subjetivos—, puesto que ese «todo complejo» que es la cultura, según la fórmula de Edward Tylor, abarca partes o componentes muy heterogéneos pero no enteramente separables, ni tampoco continuamente unidos por todos sus puntos.

En efecto: el término *cultura* tomado en toda su amplitud, es decir, como concepto antropológico, cubre ese «todo complejo» del que habló Tylor y, por tanto, no sólo las diferentes capas en las que cabe situar a sus diferentes componentes (la capa *subjetual* o intrasomática, la capa *social* o intersomática y la capa *material* o extrasomática) sino también a las diferentes *esferas* o círculos de cultura en sentido etnográfico (cultura egipcia, cultura maya...).

Sin embargo, el término *cultura*, cuando se utiliza en contextos político-administrativos, por ejemplo en el contexto de los «Ministerios de Cultura», todavía cobra un significado distinto y, por cierto, más reducido del que es propio de los contextos científico-antropológicos. Nos referiremos, por ello, a esta acepción del término *cultura* con el nombre de *cultura circunscrita*, puesto que, sin duda, esta acepción constituye una circunscripción, más o menos artificiosa, del «todo complejo». Por lo demás, los contenidos incluidos en la cultura circunscrita se tomarán, no sólo de la capa intrasomática (que contiene, por ejemplo, danzas o canciones de coro o de solista), sino también de la capa intersomática (desfiles, deportes colectivos) y de la extrasomática (pinacotecas, edificios del patrimonio histórico artístico, &c.). Ahora bien, los criterios connotativos de la «circunscripción ministerial» son arcanos y sus límites —los límites de su denotación— extraordinariamente imprecisos y borrosos. Desde luego, partes tan sustantivas del todo complejo como puedan serlo las tecnologías, las ciencias, los ejércitos, las escuelas, quedan fuera de la circunscripción desde el momento en que entran a formar parte de la jurisdicción de los Ministerios de Industria, de los Ministerios de Educación o de los Ministerios del Ejército. Pero no es nada fácil englobar en un concepto mínimamente consistente el *puzzle* de contenidos cubiertos por un Ministerio de Cultura. ¿Qué tienen en común el teatro, la música, los deportes, la pintura, la literatura, las fiestas populares, aun cuando formen parte de una misma esfera, de una misma cultura española o francesa? ¿Por qué estos contenidos se segregan de otros contenidos de su esfera cultural, tales como las ceremonias religiosas, el derecho, la agricultura, la silvicultura o la piscicultura? No es suficiente, desde luego, hablar de una «primera cultura» frente a una «segunda cultura» como propuso Snow en su célebre conferencia.[2] Tampoco faltan definiciones metafísicas: «La cultura [en sentido circunscrito] es la expresión del espíritu», o, precisando más, del espíritu del pueblo, o de los pueblos que están representados en un Estado a cuyo servicio trabaja el Ministerio de Cultura. Así opinan quienes creen que la «cultura de un pueblo» equivale a la «identidad cultural» de ese pueblo. Esto explica que quienes impugnan la existencia de un Ministerio de Cultura de rango estatal, por ejemplo, el Ministerio de Cultura español, suelan hacerlo en nombre de los supuestos «verdaderos pueblos» englobados en el «Estado español», en nombre del pueblo catalán, por ejemplo, propugnando para él un Ministerio de Cultura catalana; sólo que sus contenidos seguirían siendo

[2] C.P. Snow, *Las dos culturas y un segundo enfoque*. Versión ampliada de *Las dos culturas y la revolución científica* (1959, 1964), Alianza, Madrid, 1977.

homólogos, aunque igualmente circunscritos, a los del Ministerio de Cultura española. Otras veces la cultura circunscrita tratará de definirse apelando a categorías sociológicas, como ocurre cuando se la interpreta como «cultura del ocio» o «cultura del tiempo libre», frente a la cultura del trabajo (por supuesto, no del trabajo de quienes fabrican la cultura). Por lo demás, estos criterios tan diferentes —el histórico patrimonial, el sociológico o el político— confluyen ampliamente, porque muchas veces el «ocio» se asocia a la libertad o al espíritu, en términos cristianos: al domingo, en cuanto es «día del culto al Señor», y no sólo día de descanso, cuya función se redujese a la de una reparación de fuerzas. El trabajo, en cambio, se asocia a la esclavitud, a la materia —en términos cristianos, a los días laborables—. De este modo tendríamos cómo el domingo habrá pasado de ser «día de culto» a ser «día de la cultura», día del espíritu.

En resolución: nos encontramos, en el momento de intentar definir el común denominador de estos contenidos de la cultura circunscrita, como cultura espiritual, en una situación similar a la que se encuentran los físicos cuando intentan definir el común denominador de los contenidos de la Física según criterios no metafísicos (observables, materia, &c.). Eddington propuso, a fin de evitar los debates metafísicos, una definición operacional de Física que iba envuelta en una cierta atmósfera humorística: «Física es lo que se contiene en el *Handbuch der Physik*». Por analogía, podríamos definir la cultura (circunscrita) como «aquello que cae bajo la jurisdicción de los Ministerios de Cultura».

Pero aunque, desde ciertas perspectivas (Max Scheler, Nicolai Hartmann), la cultura espiritual, dominical, aparezca como una flor muy débil (sin perjuicio de su excelencia), que requiere cuidados exquisitos, desde otras perspectivas la cultura espiritual, dominical, será vista como dotada de una potencia intrínseca comparable a la que posee la «cultura material» de los martillos o de los fusiles. Durante los años setenta y ochenta en España se computaban, por parte del Partido Comunista, las «fuerzas de la cultura» como componentes revolucionarios junto con las «fuerzas del trabajo», y se podía leer en revistas políticas titulares como el siguiente: «Fuerzas de la cultura asaltan el rectorado de la Universidad de Barcelona».[3]

La confusión objetiva entre las diferentes partes, momentos o componentes de la cultura es, sin duda alguna, una de las condiciones que más favorecen al incremento espectacular del prestigio de la idea. Por ejemplo, la cultu-

[3] Sobre este punto hemos tratado más en extenso en nuestro artículo: «Fuerzas del trabajo, fuerzas de la cultura», en *Argumentos*, núm. 8 (enero 1978), pp. 29-40.

ra circunscrita, por el hecho de haberlo sido para ser conservada, tutelada y promovida por el Estado, adquirirá el carácter de algo que es intrínsecamente valioso (como riqueza espiritual, patrimonio o identidad de un pueblo). La espuela oxidada que yacía en el desván aldeano se transfigura, irradiando un halo indefinible, al ser encerrada —circunscrita— en la vitrina etnográfica de la Casa de Cultura de la villa. Y como, además, las operaciones de circunscripción están llevadas a cabo por los diferentes Estados miembros de la sociedad universal de las Naciones Unidas, los valores circunscritos como propios de cada Estado tendrán que ser reconocidos por todos los demás, como de hecho lo hace «institucionalmente» la UNESCO; por lo que, en principio, el disco labial de los botocudos, en tanto que es «seña de identidad» de una cultura amazónica, reclamará «democráticamente» una dignidad y respeto análogos a los que pudiéramos conceder a la corona de Leovigildo. No sólo por esta vía de irradiación intercultural logra el disco botocudo el reconocimiento y el respeto de todos los hombres cultos; también hay otras vías no menos eficaces, por ejemplo, la vía por la cual puede tener lugar la irradiación del prestigio de la ciencia de un objeto dado hacia el objeto de esa ciencia. Unas veces, en efecto, es el objeto quien dignifica a la ciencia que lo considera, aun en el caso, verdaderamente sorprendente, en que esta ciencia sea sólo «la ciencia que se busca» (o, de otro modo, aun en el caso de que el objeto de la ciencia no exista): Dios dignifica a la Teología entre todas las demás disciplinas filosóficas, y el Hombre pone a la Antropología en el puesto más elevado de las ciencias positivas; otras veces, en cambio, es la ciencia la que irradia su prestigio sobre su objeto, a la manera como la Citología «dignifica» un tumor repugnante (que el biólogo calificará de «hermoso») o incluso la Mecánica racional dignifica el Sistema solar («La Naturaleza y las leyes de la Naturaleza yacían ocultas en la noche; Dios dijo: ¡sea Newton! y todo fue luz», según el proyecto de epitafio de Pope a Newton). En nuestro caso, ocurre como si la Antropología fuera capaz de elevar el disco botocudo a la condición de contenido cultural universal, es decir, un contenido que debe ser reconocido, por su particularidad pintoresca, por todo hombre culto, en sentido circunscrito (el disco botocudo figura en los Museos Etnológicos custodiados por los Ministerios de Cultura y visitados los domingos por el público culto). Lo que no es tan evidente es que la irradiación del «prestigio gnoseológico» hacia un contenido cultural tal como pueda serlo el disco botocudo tenga la virtud suficiente para dignificar la «ontología» de ese mismo contenido; pues el reconocimiento gnoseológico no puede confundirse con el reconocimiento ontológico o axiológico. El Premio Nobel que se otorga al biólogo que ha descubierto la estructura de un tumor canceroso no es un premio para el

tumor, aun cuando también es cierto que si no fuera por el tumor tampoco el biólogo hubiera sido premiado.

Sin embargo, el mecanismo de irradiación del prestigio gnoseológico hacia los contenidos ontológicos actúa con una frecuencia mucho mayor de lo que, en un principio, pudiera pensarse. ¿Cómo se explica, si no, el auge de expresiones utilizadas por la llamada clase política, tales como «cultura de las tarjetas de crédito», «cultura de la dimisión», «cultura de la cena en bandeja ante el televisor», «cultura de las vacaciones de Semana Santa», o incluso «cultura de la corrupción administrativa», cuando se utilizan como fórmulas destinadas a designar tipos de conducta que parecerá necesario aceptar, al menos como hechos que o bien consolidan el sistema o al menos no lo comprometen? ¿No se están viendo estas pautas de conducta a la manera como el antropólogo funcionalista considera otras pautas culturales que, por el hecho de ser diagnosticadas como tales, resultan al menos reconocidas como mecanismos funcionales del sistema? Si se habla de «cultura de la corrupción» (de los funcionarios o de los partidos políticos), ¿no es porque se está ensayando una especie de justificación funcional? Pues, ¿acaso la corrupción administrativa, considerada desde un punto de vista funcionalista, no contribuye a la *eutaxia* del régimen político, en la medida en que mantiene interesados y apiñados en torno a su causa a sus agentes? Otro tanto se diga de expresiones que han alcanzado en España una gran fortuna en la época de la competitividad europeísta, tales como la expresión «cultura del pelotazo» (procedimiento de enriquecimiento rápido por vía especulativa), a pesar del matiz peyorativo que ella arrastra.

Es innegable que la aplicación extensiva de la idea de cultura a contenidos tan diversos arrastra, como efecto muy probable, una devaluación de los componentes axiológicos implícitos en la propia idea, de la misma manera que ocurre con la aplicación extensiva de la idea de lo «clásico», cuando no sólo se aplica a la tragedia griega clásica, a la filosofía clásica alemana o a la música clásica, sino también a la vuelta ciclista «ya clásica» alrededor de Belchite. Pero tales devaluaciones no llegan al límite y conservan antes la tendencia a elevar lo que parece más humilde que a deprimir o erosionar lo que parece más elevado (un proceso similar tiene lugar con el término *filosofía*, cuando se habla de la «filosofía del tercer carril» o de la «filosofía del impuesto progresivo sobre la renta»).

El prestigio de la idea de cultura como marco dignificador (santificante, elevante) de los contenidos que en él se engloban, actúa una y otra vez y por todos los lados. Si se quiere subrayar el rango supremo o la dignidad superior de la música sinfónica, de la ópera o de la música de cámara, respecto de la

música de discoteca, se hablará de «música culta» (como si la música de discoteca no formase también parte del todo complejo); es cierto que no podemos referirnos a ella como música clásica, puesto que también hay música sinfónica romántica, por un lado, y clásicos del jazz o del rock por otro. El Ayuntamiento de una ciudad dotada de Teatro de Ópera promueve la publicación de un libro lujoso sobre la historia de su Teatro, del que está justamente orgulloso; pero no titulará el libro: *Cien años de Teatro de la Ópera en N****, sino *Cien años de la cultura operística en N****. Parece evidente que el hecho de incorporar la música de ópera al marco de la idea de cultura dignifica, justifica y aun santifica estos contenidos de la cultura circunscrita, como si tal incorporación confiriese a la ópera una profundidad o espesor (gracias a su inserción en esa misteriosa entidad orgánica llamada cultura) que quedarían debilitadas, o incluso borradas, si se hablase sólo de ópera; acaso porque la ópera, disociada del marco de la cultura, correría el riesgo de ser asociada a otros contextos sociales que pueden resultar incómodos respecto de terceros estratos de la sociedad, o sencillamente excesivamente prosaicos, por delimitados (por ejemplo, «temporada de ópera», que sugiere sólo el entretenimiento y lucimiento de las capas burguesas de la ciudad). La inserción de la ópera en el marco de la Cultura, así, en general, tiene como efecto inmediato su desconexión de esas connotaciones inoportunas, accidentales y, en todo caso, oblicuas. ¿Acaso no asisten también al teatro de la ópera pequeños empleados y aun trabajadores manuales dispuestos a hacer el gran esfuerzo económico para alquilar un traje de etiqueta a fin de poder sentarse en una butaca o en un palco?

¿No está desempeñando la Idea de Cultura en nuestro tiempo funciones de un mito oscurantista y confusionario?

Una idea abstracta cuyo prestigio semeja ligado esencialmente a su oscuridad y confusión, como parece serlo el de la Idea de Cultura, ¿no debe ser de inmediato considerada como un mito oscurantista y confusionario?

Si es así, la primera tarea que tiene delante un «racionalista crítico» será la de tratar de situarse ante la idea de cultura para analizar sus componentes, así como las distancias que ellos, y su conjunto, mantienen con otros mitos o con otras ideas.

Pero sería imprudente, por parte de ese racionalista, esperar que de la mera denuncia (aun en el supuesto de que estuviese fundada) de una estructura mítica o ilusoria, oculta en una Idea dotada de supremo prestigio,

hubiera de seguirse una «desactivación» de esa Idea. En tanto que las funciones prácticas que los mitos oscurantistas desempeñan no puedan ser satisfechas por otras ideas alternativas, la acción de estos mitos mantendrá su influjo. Con todo esto estoy diciendo que no pretendo que este Ensayo pueda merecer, en modo alguno, el calificativo de «desmitificador», en un sentido objetivo y efectivo. Sólo podría considerarse desmitificador aquello que efectivamente desactiva mitos oscurantistas, aunque sea apelando a otros mitos alternativos. La acción política —coactiva— de los emperadores romanos después de Constantino desmitificó, sin duda alguna, muchas ilusiones míticas alimentadas por las religiones mistéricas (adoradores de Mitra, de Attis, de Cibeles, milagros y supersticiones promovidas por magos, chamanes o hechiceros). Pero a condición de instaurar una nueva mitología. En cualquier caso, ¿qué capacidad desmitificadora podría tener un libro que no va a ser leído precisamente por quienes están envueltos en el mito al que el libro se refiere?

Nuestro ensayo no tiene por tanto, en suma, una intención desmitificadora inmediata, precisamente porque presupone la tesis de que la desmitificación de un mito vigente comienza por otros caminos: un mito va extinguiéndose por sí mismo o por las variaciones de su entorno. La intención formal de este libro, en resolución, es, más que desmitificar, analizar la estructura mitológica de la Idea de cultura así como el origen y las implicaciones principales de una tal Idea.

Venimos utilizando la acepción más mundana o vulgar del término *mito*, así como la acepción más corriente del verbo *desmitificar*; una acepción de mito, por lo demás, cuya legitimidad está sancionada por los diccionarios de la lengua española, que suelen darla, además, como primera acepción del término («mito: fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa»). Pero es obvio que un análisis crítico, como el que proyectamos, no puede circunscribirse a esta acepción vulgar, aunque ésta ocupe un primer plano. Y no ya porque haya que escoger otras (en cuyo caso estaría de más todo lo que llevamos dicho), sino simplemente porque necesitamos tener en cuenta otras acepciones del término mito a fin de poder delimitar el alcance de la acepción elegida como primaria en el román paladino del presente.

Por otra parte, mantenemos un gran recelo ante ciertas «mitologías de la mitología» que, a lo largo del siglo, han hecho mucho ruido en nombre de una nueva «ciencia de la mente»: me refiero, sobre todo, a las teorías psicoanalíticas (Freud y Jung) por un lado, y a las estructuralistas (Lévi-Strauss o Detienne) por otro. No se trata de negar cualquier tipo de legalidad a los laberintos de la «fantasía»; de lo que recelamos es de la apelación a «legalida-

des inmanentes» a la conciencia o al cerebro humano, aun cuando el mentalismo que esta apelación implica trate de ser compensado con un postulado de isomorfismo que, por lo demás, ya habría sido formulado por el materialismo gestaltista («Puesto que la mente es una cosa —dice Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*— el funcionamiento de esta cosa nos instruye acerca de la naturaleza de las cosas»). Pues la mente, si es algo, no es en modo alguno una cosa entre las cosas; es un «sistema de operaciones con las cosas». Las «leyes de los mitos» son las mismas leyes operatorias (las leyes del «logos»), repetibles por tanto, que presiden nuestras manipulaciones con las cosas, sólo que aplicándolas en condiciones sui generis que llevan a veces a los hombres a los límites de la estupidez (*euéthes... lógos*), según dice Aristóteles; como, por ejemplo (como lo hacía Heródoto), pensar que las hembras de los peces son fecundadas por deglución de la leche de los machos (cuando cualquiera puede ver que el canal que pasa por la boca conduce al estómago y no al útero). Pero otras veces los mitos abren posibilidades combinatorias asombrosas y sugieren semiverdades, protoverdades o, sencillamente, procedimientos de organización de la percepción del entorno. (Desde el punto de vista de una teoría operatoria de los mitos, el mito del dios cazador africano, por ejemplo —según el cual hay un dios de la selva que utiliza el arco iris como arco y los rayos de la tormenta como flechas—, no es otra cosa sino la construcción de una analogía tecnológica a partir de ciertas semejanzas abstractas que necesitan, para cerrarse, de la invención *ad hoc* de un gigantesco sujeto operatorio —el dios cazador— que se apoya en la analogía tanto como ésta en él.)

Ante todo, conviene comenzar constatando que, además de las ilusiones míticas (procedan de los sonidos primitivos, como creía Max Müller, procedan de procesos combinatorios), hay ilusiones que no son míticas y hay mitos que no son ilusiones (o no desempeñan el papel de ilusiones sino precisamente de todo lo contrario). La llamada «ilusión de Aristóteles» no podría, salvo por abuso de los términos, ser llamada mítica: cruzo los dedos medio e índice de mi mano de forma que cabalgue aquél sobre éste; y al hacer resbalar arriba y abajo el ángulo constituido por ellos a lo largo de mi nariz experimento la «ilusión» de que esta se desdobla y que mis dedos se deslizan por el valle formado por sus dos paredes imaginarias. Pero la ilusión de Aristóteles no es de naturaleza mítica, aunque no sea sino porque ni siquiera tiene una estructura lingüística (un mito ha de tener la estructura de un relato, de un discurso, de una leyenda, de un cuento). La ilusión de Aristóteles pertenece al género de las ilusiones perceptuales (llamadas a veces pseudopercepciones), en su especificación de ilusiones normales o naturales, y no al género de las ilusiones míticas. Esto no excluye la posibilidad de que en la génesis

de algunos mitos haya obrado una ilusión perceptual (por ejemplo, en el mito de Eco); pero sabemos que la estructura de un mito no se reduce siempre a la génesis que lo constituyó. A veces, la ilusión es posterior al mito, es decir, no está presente en su génesis. El tribunal de la inquisición que juzgó a la beata de Piedrahita en 1511, o a la beata Isabel de la Cruz (azotada en el Auto de Fe de 22 de julio de 1529), calificó a las penitenciadas de *ilusas* o *lludentes* (locas, dementes), puesto que decían que durante el ayuntamiento carnal con sus maridos veían a Dios. Puede ser oportuno recordar aquí que el término ilusión se usa también en una acepción que, aunque tenga algo que ver con un mito (por ejemplo, con una utopía), puede ajustarse simplemente a la condición de un proyecto, esperanza o prólepsis en sí misma prosaica, pero que puede resultar frustrada una y otra vez (de quien juega a la lotería con la ilusión de obtener premio para comprar apartamento y coche, aunque no lo alcance, no puede decirse que tenga una ilusión mítica).

Hay también mitos que no son ilusiones. Es cierto que cabe regresar a un estrato de los mitos (de muchos mitos, al menos) desde el cual sea posible advertir una profunda afinidad entre ellos y las ilusiones (el menos, de muchas ilusiones), a saber, el estrato desde el cual los mitos, como las ilusiones, puedan ser vistos como resultados de construcciones artificiosas al modo de juegos (*illusio* está emparentado con *ludus*, juego; *illusio-onis*, significaba broma, escarnio). Juegos de una clase singular, a saber, la de los juegos que pretenden ofrecer al público, mediante artificios de ensamblajes «lógicos», apariencias de verosimilitud, verbales o manuales (como puedan serlo los juegos de manos del ilusionista). Asimismo, el relato mítico que por medio de palabras habladas o escritas nos ofrece Ovidio sobre la razón por la cual las moras blancas se transformaron en moras rojas (el mito etiológico de Píramo y Tisbe) nos explica la razón por la cual las moras, en otro tiempo blancas, llegaron a ser rojas: la sangre a borbotones de los jóvenes amantes que se suicidaron al pie del moral las habría teñido de rojo. Estaríamos ante un juego orientado a sugerir una «apariencia de explicación», un juego equiparable al del ilusionista que nos ofrece, por medio de sus varitas mágicas, la apariencia lúdica de una transformación poética del conejo en paloma.

En cualquier caso no habría que olvidar que los mitos, aun en los casos en que procedan de ilusiones perceptuales o lúdicas, pueden llegar a perder la conexión con sus componentes originarios, adquiriendo la forma de una «revelación». De este modo, el relato mítico, «Érase una vez...», podría comenzar a presentarse como la exposición de un dogma, «En aquel tiempo...», de una verdadera historia intemporal o eterna. Puede afirmarse que el relato bíblico sobre el origen de Eva a partir de la costilla de Adán, tal como

fue interpretado *ad litteram* durante siglos y siglos, perdió toda conexión con su probable origen irónico, simbólico o hipotético, y se convirtió en un dogma categórico, en una revelación de la que nadie pudo atreverse a dudar, también durante siglos y siglos, porque la hoguera estaba siempre a punto, dispuesta a extinguir cualquier atisbo de duda. En estos casos, cabría hablar también de una desmitificación, ahora por «elevación», del mito originario; una desmitificación mediante la cual el mito es convertido en dogma. Porque si el término *mito*, desde Jenófanes, Platón o Aristóteles, arrastra siempre una cierta connotación crítica, discriminadora, a saber, aquella que le opone, con ventajas muchas veces, al logos luminoso, pero acaso superficial o banal (el mito, en cambio, sugiere mensajes arcanos que tienen siempre algo de nebuloso o cerrado, sombrío como el *mugido* de un toro, como palabras dichas en voz baja, próximas a las de un *mudo* que hablase un lenguaje alegórico o misterioso) se comprende que en el momento en que se transforma en un dogma, acaso componiéndose con otros mitos, comenzará a tomar la apariencia de un *logos* y, por tanto, se desmitificará, aunque sea en un sentido ascendente. Es cierto que, en el lenguaje común, «desmitificación» tiene el sentido de la desmitificación descendente, es decir, el sentido propio del racionalismo ilustrado, que tendía a rebajar o destruir las pretensiones de verdad de los dogmas míticos a la condición de ilusiones asociadas a ciertos relatos poéticos ingenuos y primitivos, en el mejor caso. El amplio movimiento que entre los teólogos cristianos suscitó, desde los años cuarenta, R. Bultmann bajo el lema de «desmitificación (*Entmithologisierung*) de la Biblia» avanza en esta dirección racionalista[4] y busca, por ejemplo, formular reinterpretaciones alegóricas de los milagros evangélicos o del Antiguo Testamento en términos tales que sus enunciados dogmáticos no comprometan las verdades establecidas por las ciencias positivas. (Señalamos, de pasada, que, con esta metodología, se pretende erigir a las ciencias positivas, más que a la crítica filosófica, en única piedra de toque de la nueva «hermenéutica desmitificadora», acaso porque de este modo se cree más hacedera la «salvación» de la mayor parte posible de los restos del naufragio de los dogmas del cristianismo.)

En cualquier caso, conviene dejar constancia de la ambigüedad del concepto de desmitificación, en función de los contextos en los cuales esta operación, inversa de la operación mitificación, se lleva a cabo, sobre todo en el

[4] La bibliografía es abundantísima; citamos sólo algunas obras fundamentales: R. Bultmann, *Entmithologisierung* (1941); E. Kinder (ed.), *Ein Wort lutheranische Theologie zur Entmithologisierung* (Múnich, 1952); F. Gogarten, *Entmihologisierung und Kirche* (Stuttgart, 1953); K. Jaspers, *Kerigma und Mythos*, 5 vols. (Hamburgo, 1951-1955).

terreno de la exégesis bíblica. Pues aun cuando un relato bíblico dado, en tanto es considerado formalmente como tal, arrastre una connotación crítica de principio (una clasificación en un grupo de relatos distintos del grupo de relatos no míticos, por ejemplo, lógicos, como pueda serlo un teorema geométrico, aunque también éste sea dogmático), podría haber perdido esta connotación, tomar la forma de un relato dogmático, más allá o por encima del logos. Este relato objetivo, pese a su inevidencia intrínseca declarada, se manifestará como la exposición de un sistema de proposiciones que subjetivamente, y lingüísticamente, son propuestas (emic) como verdaderas. En estos casos, quien, desde fuera (etic) lleva a cabo la crítica de tales relatos no podría decir que los desmitifica, puesto que precisamente ellos no han sido propuestos como mitos; por el contrario, al rebajar las pretensiones de tales relatos se les estará propiamente mitificando, es decir, convirtiéndolos en mitos. Nos vemos envueltos, de este modo, en la paradoja de una «desmitificación que sólo puede llevarse adelante en la forma de una mitificación». Desmitificar un dogma —el relato bíblico del origen de Eva, por ejemplo— es mitificarlo, presentarlo como un mito. Esta paradoja, sin duda, tiene alguna semejanza con la de Epiménides el cretense, cuando dice que todos los cretenses mienten. ¿Puede concluirse que, entonces, dice verdad? Pues si la dijera, ya estaría mintiendo, y si no miente cuando lo dice estará mintiendo también. Si suponemos que «mito» arrastra la connotación crítica, en los casos en los cuales la arrastra, decir de un relato que es un mito es cualificarlo formalmente de un modo crítico, es tanto como afirmar que ese relato no es «demostrativo». Por ello, sólo cuando la operación «desmitificación» se aplique a la misma consideración o cualificación como mito que alguien (etic) haya hecho de un relato que se ofrece (emic) como dogma, estaría justificado entender sin más la operación desmitificación en un sentido descendente, racionalista. Nos atendríamos, por ejemplo, a fórmulas como la siguiente: «El relato de la costilla de Adán, interpretado en el marco del género literario que le es propio, no tuvo probablemente en su origen intencionalidad dogmática alguna, y acaso fue siempre un mito; lo que implicaría la necesidad de retirarle la condición de mito que se le atribuye, en sentido crítico, contra la supuesta intención literal del escritor sagrado». Dicho de otro modo, lo que aquí se desmitifica es propiamente la consideración estilística (etic) del relato como si él tuviera una intención dogmática susceptible de ser percibida críticamente como un mito por el exégeta; si se reconoce que el estilo del relato es, él mismo, mítico (y este es el camino que generalmente sigue el «movimiento de desmitificación de la Biblia»), la desmitificación no podrá dirigirse contra el relato —contra el autor sagrado, funciones de

Epiménides— sino contra los intérpretes del relato que lo calificaban de mítico en su sentido crítico. No habría, por tanto, una desmitificación del relato sino de la interpretación (etic) del relato como mito dogmático.

Un concepto tan ambiguo y paradójico como el que resulta ser el concepto de desmitificación no puede identificarse, por tanto, con la crítica racionalista. La desmitificación no es, en ningún caso, interpretable como una cruzada racionalista contra el mito, puesto que esta cruzada constituiría otro mito; por el contrario, el racionalismo se verá conducido, en muchas ocasiones, a mitificar, más que a desmitificar. ¿Dónde buscar la raíz de esta paradoja o, si se quiere, de este embrollo?

A nuestro juicio el embrollo se deriva del uso del término *mito* como término unívoco, susceptible de ser contrapuesto, en general, al logos, a la manera como lo hiciera W. Nestle en su libro ya clásico Del *mito al logos*.[5] Pero el mito es, por lo menos, un género con muy diversas especies o, mejor aún, un análogo con modos muy diversos, entre otras razones porque sus relaciones con el logos son también muy diversas. Y aun cuando la palabra *mito* conlleva siempre, como hemos dicho, una intención crítica, orientada a mantener las distancias entre el mito y el logos demostrativo, esta intención puede mantenerse sin que ella presuponga una crítica generalizada «a favor del logos»; la crítica podría estar orientada «a favor del mito». Por lo menos, a favor de algunas especies o modos de mitos, en tanto en cuanto se consideran, por ejemplo, como alternativas distintas al logos, unas veces cooperantes con el logos y otras veces incluso dotadas de un alcance superior. De suerte tal que pudiera decirse que el mito, al menos algunas de sus especies, está por encima del logos, como si fuese un logos que se ha calzado las botas de siete leguas de la fantasía mítica, o por cualquier otra razón. En cualquier caso, no es posible olvidar que el fundador de la filosofía racionalista, Platón, fue al mismo tiempo el mayor defensor y cultivador de los mitos (de algunas especies de mitos); y en ello no disintió Aristóteles, cuando decía que el filósofo es amante de los mitos «porque le gusta lo maravilloso». Cabe reconocer, en efecto, la capacidad de algunos mitos —pongamos por caso, el mito de la caverna platónica— no ya para ir más allá de los caminos del logos, sino para envolverlos, coordinarlos y hacerlos posibles. Son los mitos filosóficos, o los mitos constituyentes de la propia racionalidad práctica. Sin embargo, es preciso constatar la efectividad de un cierto tipo de mitos que, sin perjuicio de que sean reconocidos críticamente como tales, son entendidos como si estuviesen situados más allá o por encima del logos, incluso contra el propio

[5] Wilhelm Nestle, *Von Mythos zum Logos*, reimpresión Scientia Verlag, Aalem, 1966.

logos. Son mitos oscuros, misteriosos, gratuitos, sean icónicos o sean abstractos. Tanto en el caso de que los mitos sean icónicos, es decir, mitos que forman parte del imaginario icónico de una sociedad o época determinada, como en el caso de que estos mitos sean abstractos, si ello fuera posible, su función no es menos oscurantista. El ejemplo más famoso y también el más siniestro de mito oscurantista que es posible aducir hoy es el que A. Rosenberg, fundador del *Kampfbund für deutsche Kultur*, formuló precisamente como e*l mito del siglo xx*, a saber, el mito de la raza aria como creadora y dispensadora de la cultura más auténtica, no sólo en el pretérito sino en el futuro.[6] Y esta acepción del mito no hace sino reivindicar la condición de muchos mitos como relatos suprarracionales, como dogmas de fe, pero no por ello menos verdaderos que los «estrechos» dogmas que el logos puede llegar a formular. Por ello habrán de reivindicarse como mitos oscurantistas las formulaciones de ciertos contenidos considerados como ilusiones prácticas que, aunque no puedan demostrarse lógicamente, se proponen como expresiones de necesidades prácticas para un pueblo, o incluso para toda la humanidad, y con ello se los eleva a una condición infinitamente superior a la que pueda corresponder a los *logoi*, acaso muy evidentes, pero carentes de capacidad organizadora o impulsora propia de esas Ideas-fuerza, como las designó Alfred Fouillée.[7] El principal ejemplo que podríamos poner de Ideas tales, susceptibles de ser interpretadas, sin perjuicio de su carácter abstracto, como Ideas-fuerza, o Ideas trascendentales de la razón práctica, son las quc Kant llamó precisamente de este modo. Después de haber concluido, en la *Crítica de la razón pura,* que las Ideas de Alma, de Mundo y de Dios son «ilusiones trascendentales», se reencuentra, en la *Crítica de la razón práctica*, con esas Ideas, pero otorgándoles el papel de «postulados trascendentales de la vida moral». Lo cual, traducido a nuestras coordenadas, equivale a reducirlas a la condición de mitos oscurantistas y opacos, aun cuando se diga de ellas que constituyen el fundamento de la propia vida moral y política.

Es obvio que el concepto de «desmitificación», cuando va referido a este género de mitos que llamamos oscurantistas, recuperará toda la fuerza que la desmitificación tenía en el racionalismo. Desmitificar es ahora destruir los mitos oscurantistas, resolver la confusión y el prestigio que resulta de ella. Desmitificar los postulados kantianos de la moral es tanto como destruir la ilusión de que Dios, el Alma y el Mundo sean Ideas trascendentales *a priori*

[6] A. Rosenberg, *Der Mythus des 20 Jahrhundert,* 1930, 4ª, 1932.

[7] Alfred Fouillée (1838-1912), *L'évolutionnisme des idées-forces,* 1890; *La psychologie des idées-forces,* 1893.

de la vida moral (entre otras cosas porque la propia tesis de las Ideas trascendentales, en el sentido kantiano, es uno de los mitos germánicos abstracto-oscurantistas más característico). Desmitificar los mitos de la primera mitad del siglo xx (el mito de la raza aria o el mito del proletariado universal) es destruir sus pretensiones de mitos trascendentales para la vida política de Alemania o del mundo respectivamente, es demostrar su condición oscurantista y utópica.

Nuestro propósito des-mitificador y su alcance

Cuando hablamos, en este libro, del «mito de la cultura» queremos significar este hecho concreto: la confusión y oscuridad (o inadecuación interna) que acompaña siempre a los componentes, capas, aspectos o esferas de la cultura y al prestigio que resulta precisamente de la oscuridad y confusión en que se toman todas esas partes, gracias a lo cual puede tener lugar el trasvase del prestigio de unas partes a otras. Desmitificar aquí es, ante todo, tratar de resolver la confusión y la oscuridad del mito oscurantista de la cultura, analizar y distinguir. Acaso con ello, colaborar a desactivar la Idea de cultura en cuanto Idea-fuerza. Sin olvidar que, en cuanto mito oscurantista, la Idea de cultura podrá ser considerada desde la perspectiva de la proposición 36 del libro II de la *Ética* de Espinosa: «Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas».

Al clasificar la Idea de cultura como mito oscurantista queremos decir también que sus funciones pragmáticas, como Idea-fuerza, han de ser tanto más eficaces cuanto mayor potencia reconozcamos a la fuerza, de esa idea. Estas funciones son, por lo demás, múltiples, y se concatenan entre sí «con la misma necesidad con la que se concatenan las ideas adecuadas»; pero acaso la función más importante de la Idea de cultura sea la de servir al objeto, no tanto, o no sólo, de unir a unos hombres con otros en el ámbito de un grupo social dado (tribu, naciones, etnia) sino, sobre todo y correlativamente, la de separar a unos grupos dados a cierta escala (naciones, etnias, clases sociales) respecto de otros de su misma escala o de otra superior. De este modo, el funcionamiento ideológico-político de la Idea de cultura (una vez retirada, al menos oficialmente, la idea de raza, tras la segunda guerra mundial) mediante la identificación de cada grupo social (nación, etnia, clase) con una postulada cultura propia (con su «identidad cultural»), podría compararse al funcionalismo que, según algunos filósofos y antropólogos ya clásicos (Bergson

o Boas), corresponde entre los salvajes al totemismo como institución destinada a la discriminación mutua de los grupos sociales, sobre todo, los de razas colindantes, mediante su identificación con especies animales de estirpe diferente e irreductibles entre sí. De este modo, gracias a la institución del totemismo, la común condición de primates bipedestados, compartida desde luego por los diferentes grupos humanos, podría quedar encubierta por esa ilusoria identificación de cada grupo con una especie animal diferente. Mediante el mito de la identidad cultural, distinta e irreductible, postulada para cada pueblo, nación o etnia, la común condición de los hombres que forman parte de esas etnias, naciones o pueblos, no ya en cuanto son hombres, sino en cuanto son copartícipes o herederos de tradiciones culturales comunes, quedará encubierta o eclipsada por el postulado de la irreductible identidad con sus culturas. Cada cultura, como sustancia en la cual se identifica un pueblo, o una nación o una etnia, pasará de este modo a desempeñar el papel que el tótem desempeñaba entre los pueblos salvajes. Desde este punto de vista, el mito de la cultura revelaría, y paradójicamente, entre otras cosas, el salvajismo *sui generis*, refluyente, de la humanidad contemporánea. No es de extrañar, según esto, que la reivindicación de la dignidad cultural del salvajismo (por ejemplo, la recuperación de las etnias amazónicas) constituya uno de los objetivos fundamentales de la Antropología cultural del presente cuando se guía por el siguiente lema de Lévi-Strauss: «Salvaje es el que llama a otro salvaje».

1
Prehistoria de la idea de cultura: la idea de «cultura subjetiva»

Usos corrientes del término *cultura* que envuelven un sentido subjetivo de la Idea

El término *cultura* en su acepción de *cultura subjetiva* (*cultura animi* de Cicerón) funciona desde muy antiguo. La antigüedad de este concepto de cultura va asociada gramaticalmente a la condición adjetiva del término, que se utiliza como determinación de un sustantivo, generalmente en genitivo, en sintagmas tales como «cultura del espíritu» (la *cultura animi* de Cicerón), *agri-cultura* en Marco Porcio Catón, &c. He aquí una muestra castellana del siglo XV: «Por cuanto los del presente tiempo por detestable que las grandes e generosas personas en esto [i.e. scientifica e ystorial scriptura] se ocupen cuidando que los dedicados a la sciencial cultura no entiendan de las mundiales cosas e agibles tancto como ellos, e por esto los menosprecian, desejando de les encomendar administraciones activas...».[8] Sólo a partir del siglo XVIII aparecen usos gramaticales sustantivados y exentos del término *cultura*, refiriéndose de un modo más o menos confuso a la idea objetiva de cultura en general, en el sentido que adquieren expresiones actuales como éstas: «la cultura y el hombre», «¿qué es cultura?», «historia de la cultura» y «filosofía de la cultura». Se ha observado[9] que el uso sustantivo del término *cultura* aparece contemporáneamente a la sustantivación del término *arte* en 1734, a raíz de la obra de Winckelmann (anteriormente, el término *arte* iría siempre inserto en sintagmas tales como «arte de amar», «arte de la esgrima», &c.). Los rarísimos usos sustantivados del término anteriores al siglo XVIII no irían referidos, en todo caso, a la idea de cultura en sentido objetivo sino al concepto más preciso de «culturas hortelanas», por ejemplo, «las culturas [por cultivos] del concejo de Oviedo».

[8] Enrique de Villena (1384-1434), en la Carta *dedicatoria* de su traducción de *La Eneida* (1428).
[9] Alois Dempf, *Filosofía de la cultura*, Revista de Occidente, Madrid 1933, p. 19.

«Cultura», en efecto, es una palabra latina que tiene que ver con la palabra griega *paideia*, traducida ordinariamente por «educación», «crianza», «formación» (*Bildung* en alemán). Una persona «con cultura» (antes se decía: una persona educada) es una persona que se ha cultivado, y mediante este cultivo ha llegado a adquirir determinados conocimientos o modales que la distinguen de las personas rústicas, incultas, ineducadas, *apaudetai* (también este concepto se aplica a los pueblos y naciones, no solamente a los individuos). Este concepto de cultura es indudablemente muy útil en la vida cotidiana como concepto taxonómico o clasificatorio, pues permite distinguir con rapidez, cuando se dan los parámetros adecuados, a las personas, poniéndolas en una de estas dos clases: personas (o pueblos) incultas y personas (o pueblos) cultas. Hay que subrayar que para que esta clasificación tenga viabilidad han de presuponerse dados los «parámetros» de esa cultura, que varían según épocas y sociedades. Por tanto, no todo aquello que una persona llega a adquirir como fruto de una disciplina intelectual subjetiva, es decir, por aprendizaje (en el sentido convencional de los etólogos y psicólogos de nuestros días) le sirve para convertirse en una persona culta, en relación con los parámetros de referencia. En el siglo XVII Quevedo ridiculizaba a las «cultas latiniparlas», es decir, no consideraba —fuese por misoginia, fuese por lo que fuese— que el dominio del latín, aunque fuese a medias, sirviera para convertir a una dama en persona culta. Ni tampoco consideraba auténticamente culto a quien, «en un solo día» —como dice en su *Aguja de mareantes*— incorporaba a su vocabulario los últimos barbarismos (fulgores por resplandores, navegar por ma-rear, &c.). Sin embargo, las burlas de Quevedo contra los «cultos», basadas en variar el propio término o sintagma (culta latiniparla, cultero, cultería, cultedad,...) sugieren que Quevedo empezaba a tomar en serio a quien en realidad llegará a ser «culto» (desde luego, en sentido subjetivo) tras una disciplina que exigía «más de un solo día»; y decimos esto porque otros escritores de la época (Lope de Vega) aplicaban su crítica también al propio término *culto*, considerándolo él mismo como «culterano» (un neologismo que, como sugiere Corominas, habría acaso sido forjado en el molde del escabroso, a la sazón, término «luterano»). Durante los años en los cuales se generalizaron las guías telefónicas nadie llegó a considerar personas cultas (sino dementes) a aquellas que solían intentar memorizar, tras esforzadas vigilias, listas prolongadas de números de teléfono, con expresión de sus propietarios (a pesar de que si aceptásemos la definición de cultura de etólogos y psicólogos —«cultura es el resultado del aprendizaje»— habría que considerarlas como tales).

En realidad, los parámetros del concepto «persona culta» se constituyen por motivos históricos o sociales (llamados «convencionales», de un modo,

por cierto, muy superficial) y que deben ser analizados en cada caso. A finales del siglo pasado y primera mitad de éste que acaba, los parámetros que la pequeña burguesía utilizaba para definir a una «señorita culta» implicaban, en España, saber hablar castellano correcto (sin acento gallego, catalán o andaluz), escribir con letra picuda, hablar un poco de francés, tocar algo de piano, saber algo de modas e indumentarias, poder hablar de determinadas novelas, distinguir París de Londres, y acaso también un retrato de Aníbal de otro de Napoleón III, o acaso mejor distinguir un retrato de Cleopatra de otro de Eugenia de Montijo. Estos parámetros definían la cultura por antonomasia (llamada por sus críticos «pequeñoburguesa»), pero, sobre todo, permitían distinguir a las señoritas de las amas de cría, de las limpiadoras o sencillamente de las mujeres pueblerinas, aunque fueran amas de casa o labradoras ricas. Todavía en los años de la postguerra española, años de consolidación de la mesocracia pequeñoburguesa, justificaban muchas familias el que sus hijas fuesen a la universidad a estudiar «Filosofía y Letras» bajo el pretexto de que esos estudios les darían cultura (la aristocracia no necesitaba entonces enviar a sus hijas a la universidad para hacerlas cultas, y las clases populares, que no podían enviar a sus hijas a la universidad, tenían la posibilidad de enviarlas a las academias de «cultura general», para adquirir ciertos conocimientos que las habilitasen para ingresar en el círculo de las incipientes profesiones urbanas, tales como cajeras, mecanógrafas o telefonistas). En efecto, la Facultad de Filosofía y Letras en aquellos años era la que ofrecía enseñanzas lo más parecidas a las de la cultura femenina burguesa «convencional»: historia, francés, latín, literatura, geografía (por desgracia, el cultivo del piano había que hacerlo por cuenta del profesor particular de la familia). En la España de los años cuarenta y cincuenta se decía que la Facultad de Filosofía y Letras era muy femenina. De hecho no se hubiera considerado adecuada para dar cultura a una señorita la carrera universitaria de Medicina o la de Química, o menos aún su ingreso en la Escuela de Ingenieros Industriales; ninguna de estas disciplinas daban cultura, sólo eran disciplinas técnicas, mecánicas, profesionales, propias para los varones de alto rango social y superior, distinto, sin duda, al de los varones que se entregaban a las disciplinas capaces de hacer de un hombre un fontanero o un peluquero.

Snow ha descrito muy bien esta situación referida a Inglaterra, observando la coexistencia de lo que él llama *las dos culturas*. Conviene advertir que esas dos culturas suelen ser entendidas, en principio, como dos especies de la cultura en sentido subjetivo; se trata, en este supuesto, de dos familias de parámetros de la misma idea subjetiva de la cultura (en esta línea ya Ortega pedía, antes que Snow, que se ampliase la extensión de la cultura a la física, a

la astronomía, &c., pidiendo una «Facultad de Cultura»). También es verdad que Snow no deja de apelar a la idea de la cultura en el sentido objetivo que le dan los antropólogos («hablamos de dos culturas en un sentido similar a como se habla de cultura de La Tène, o de cultura de los trobriandeses»). Pero su interés va dirigido a la cultura subjetiva; la prueba es su propuesta de borrar las diferencias entre las dos culturas mediante una reforma de la educación, y él mismo propone la Unión Soviética de los años sesenta como ejemplo a seguir al efecto.

En resolución, al concepto de cultura subjetiva hay que reconocerle una gran eficacia (dejando al margen sus significados etológico psicológicos) como concepto taxonómico en el terreno de las relaciones sociales, internas a una sociedad determinada, puesto que él es denotativo de diferencias de clase (baja, media, situación rural/urbana), o de estado (niño, adulto), una vez dados los parámetros cuya variabilidad relativa, sin embargo, no excluye su rigor discriminativo. Asimismo conviene subrayar el interés que, para la Sociología histórica, tiene siempre la determinación de las causas precisas por las cuales cristaliza, en una época y sociedad dada, un conjunto de parámetros y no otros, por qué el francés o el piano formaban parte de la dotación de una señorita culta y no el hebreo o el acordeón, y por que se excluía de esa educación la mecánica o la medicina, consideradas propias para sus pretendientes, como futuros maridos, los ingenieros o los médicos. La «culta señorita», por tanto, no solamente tenía que saber bastantes cosas, tenía también que ignorar otras muchas, estaba obligada a ignorarlas. Le estaba prohibido leer a Ovidio o a Boccaccio; el acordeón era de mal gusto y, desde luego, la culta señorita no necesitaba saber nada de Aristóteles, de Plotino o de Newton. Veblen, en su clásico análisis, en una época y sociedad dada, de la «clase ociosa», ofrecía interesantes hipótesis sobre los criterios que delimitan los parámetros de la cultura, en sentido subjetivo: estos criterios tendrían que ver con la voluntad de distanciamiento con las clases trabajadoras y por ello incluían habilidades tales como el cuidado de las uñas (que demostraban la ociosidad de sus manos) o hábitos «inútiles» tales como la colección de botones antiguos o el aprendizaje de lenguas muertas.

Nuestro interés se dirige, ante todo, hacia el análisis de la propia idea funcional (abstrayendo sus parámetros) de cultura subjetiva, en cuanto constituye la primera modulación, en el tiempo histórico, de la idea de cultura. Sería preferible, sin embargo, el uso del adjetivo «subjetual» en lugar del adjetivo «subjetivo», para designar a la cultura subjetiva, al menos cuando haya que evitar las connotaciones perturbadoras que suscita el término «subjetivo», en tanto que dice «íntimo», privado, espiritual, puesto que la cultura subjetiva

también puede ser pública y corpórea, como por ejemplo la acción de cantar una canción popular o un aria de ópera; otras veces «subjetivo» arrastra armónicos peyorativos (tales como «inconsistente», «delirante», «inseguro» o «desprovisto de valor»). «Subjetual», en cambio, podemos referirlo estrictamente al sujeto corpóreo operatorio, al margen de otras connotaciones de signo axiológico negativo o positivo: la canción de un tenor, sea un jornalero, sea un profesional de la ópera, es subjetual, como subjetual es el éxtasis de un vidente cuando está siendo filmado, mientras balbucea descripciones de la Virgen que se le aparece; el habla (*parole* de Saussure) de un hispanohablante es subjetual frente a la «lengua española» (*langue* de Saussure) que es objetual. La cultura subjetual es necesariamente, por estructura, intrasomática, es decir, implica una modificación o moldeamiento —*Ausbildung*, dicen los alemanes— que el cuerpo adquiere tras un aprendizaje. Intrasomático no significa sólo, por tanto, «interior a la piel», sino simplemente algo que va referido al cuerpo operatorio, por oposición a la *cultura extrasomática* o también *intersomática*. La cultura intrasomática o subjetual no es, por tanto, cultura subjetiva íntima, en el sentido de invisible y sólo experimentable (emic) por el sujeto que «la incorpora», puesto que también un danzante, un gimnasta o un «culturista» son sujetos de cultura intrasomática, subjetual. Más difícil resulta, por ejemplo, la clasificación de los tatuajes, cuando los dibujos son los mismos que los que se utilizan en cerámicas, de suerte que la piel humana, como el barro, puedan ser interpretados como meros soportes. El término *cultus*, en latín de Velleius Paterculus, designaba ya el vestido, el porte externo de un individuo o «sujeto corpóreo». *Cultus* equivalía, por tanto, a arreglado, hermoso, como predicados subjetuales. Cuando decimos que esta cultura subjetual es estructuralmente intrasomática queremos subrayar que ella se resuelve en el cuerpo operatorio del sujeto (incluyendo su sistema de reflejos condicionados); pero no excluimos que, genéticamente, la cultura intrasomática esté determinada por modelos extrasomáticos (por ejemplo, la danza de un indio kwakiutls imitando la marcha del oso).

Pero afirmar que la cultura subjetual es la primera modulación de la idea de cultura es tanto como afirmar que esa modulación no se configura por oposición a las eventuales modulaciones ulteriores, y concretamente a la de la cultura objetiva (intersomática y extrasomática), aun cuando de ahí no pueda seguirse la recíproca (que la modulación «cultura objetiva» no requiera, para configurarse como tal, oponerse a la modulación «cultura subjetual»). Tampoco se sigue que, desde un punto de vista sistemático, la exposición de la modulación «cultura subjetual» no agradezca su contraste con la modulación «cultura objetiva».

En cualquier caso, la acepción del término *cultura*, en cuanto cultura subjetual, es la primera históricamente hablando; en realidad podríamos tomarla como un concepto categorial, propio de la Etología y de la Psicología, equivalente al concepto de *aprendizaje*, en tanto se opone al concepto de *herencia*. La acepción primaria se mantiene tenazmente y en el mismo escenario en el que se configuraron las modulaciones modernas de la idea de cultura, del mismo modo a como los peces siguen nadando aun después de la aparición de los anfibios, de las aves y de los mamíferos, es decir, de otras clases de animales que se formaron a partir de ellos. Y, desde luego, es fácil comprender que la modulación o modulaciones primeras, aun permaneciendo como tales, puedan recibir, cuando hayan logrado ser re-definidas en alguna modulación envolvente, determinaciones nuevas que fácilmente se confundirán con las originarias al superponerse con ellas.

Pero la independencia de la primera acepción del término *cultura*, la cultura subjetiva o subjetual, no debe entenderse como una independencia absoluta respecto de ulteriores modulaciones, como si fuera un concepto originario, exento, y susceptible de haberse formado por si mismo. Por el contrario, el concepto de cultura, como cultura subjetual, es el resultado de la transformación (por metáfora) de un concepto objetivo muy específico, aunque ligado directamente a conceptos subjetuales; un concepto objetivo que además está circunscrito a una institución que más adelante podrá ser incluida en la cultura objetiva extrasomática, a saber, el concepto de agricultura. *Agri-cultura* es el cultivo del campo (del verbo *colere* = cuidado, práctica, cultivo); *agricultura* incluye, por tanto, no sólo las operaciones subjetuales propias del labrador (arar, sembrar, recoger, trillar, &c.) sino también los resultados objetivos, sobre todo los campos labrados, las huertas cultivadas, que algunos textos antiguos designan como *culturas*. La modulación primera del concepto de cultura, la idea de cultura subjetiva o subjetual, se habría formado como una metáfora del concepto de agricultura, la metáfora que se funda en la correspondencia del alma intacta, virgen o salvaje, con el campo sin cultivar, salvaje (selvático); y el alma cultivada, gracias al estudio, que traza en ella sus surcos, con el campo labrado por el arado. Esta correspondencia da pie a la transformación metafórica del concepto de «cultura del campo» (agricultura, y en particular viticultura o silvicultura) en el concepto de «cultura del alma» (individual o colectiva): habrá personas cultivadas y personas incultas; habrá naciones cultas y naciones salvajes. Y aunque el *terminus a quo* de la metáfora sea una situación objetual (la cultura del campo), su *terminus ad quem* nos pone delante de una situación estrictamente subjetual, a saber, la del alma cultivada. La transformación metafórica invierte, por tanto, el

momento objetivo de la agricultura, en el momento subjetivo (subjetual) del alma en cuanto «campo (espiritual) cultivado». Dicho de otro modo, constituiría un grave descuido el intento orientado a considerar como una primera modulación de la idea general de cultura el concepto particular y objetivo de la *cultura agri. Este concepto particular (agricultura) no puede considerarse como una modulación general de la idea de cultura, sino como el punto de partida tecnológico de la primera modulación subjetual de la idea general*; lo que no excluye que, ulteriormente, el concepto particular de agricultura pueda considerarse precisamente como un caso particular (no como una modulación general) de la denotación de la idea general de cultura objetiva.

Como diremos más adelante, la acepción más originaria del término cultura, es decir, el concepto de cultura subjetual, quedará reexpuesta (una vez constituida la idea objetiva de cultura) como una modulación de la idea moderna de cultura. Diremos que el concepto originario, a través de la idea moderna objetiva a la cual él mismo abrió camino, asume la forma de una idea o modulación de la idea central, y ésta es su dialéctica. De aquí la facilidad de un deslizamiento hacia una interpretación objetiva cuando nos enfrentamos con textos del siglo XVII o XVIII en los cuales, a su vez, *cultura* está sustituyendo prácticamente a los términos *educación* o *crianza*, en sentido subjetivo. «En ninguna parte se enseña ni se aprende el español; pero en todas se pretende decidir sobre la cultura de los españoles», leemos en el discurso preliminar del *Teatro histórico crítico de la elocuencia española* de don Antonio de Capmany (tomo 1, Madrid, 1786). ¿Se toma aquí el concepto de cultura en un sentido subjetivo, o en un sentido objetivo? Desde luego es muy probable que un lector actual, que ha leído a Tylor o a Spengler, interprete la «cultura» de este texto en un sentido objetivo. Sin embargo nos inclinaremos, para no caer en anacronismo, por la interpretación subjetiva o subjetual del texto de Capmany. Porque, en primer lugar, él no se refiere a todas las obras cultas, sino a las literarias, y porque, en segundo lugar, cultura aparece en el texto como cultura de los españoles y no como *cultura española.*

La modulación subjetual de la idea de cultura puede percibirse en la tendencia, si no constante y universal, sí intermitente, de oponer el término cultura al término *civilización*, a la manera precisamente como lo subjetual se opone a lo objetivo (a lo objetual). Es cierto que no siempre se interpretan las relaciones entre los términos *cultura* y *civilización* de este modo. Algunas escuelas los identifican (como el propio Tylor, en su célebre definición) y se atribuye a Mirabeau, y luego a Turgot, en el siglo XVIII, un uso del término *civilisation* de alcance similar al de «cultura objetiva». Otras escuelas o tradiciones que distinguen ambos términos lo hacen reservando el término

cultura para designar a las «culturas objetivas primitivas» (las culturas del salvajismo y de la barbarie) y, por tanto, por extensión, a la cultura en sentido genérico (en el sentido del género generador), dejando el término *civilización* (de *civitas*) para referirse a las fases últimas de la evolución cultural (podría hablarse de una tradición anglosajona en este sentido: Morgan, Tylor); aunque en algunos casos, como el de Spengler, las civilizaciones serán entendidas, no como fases finales, sino como fases terminales de las culturas (porque es en las grandes ciudades de las civilizaciones en donde la cultura se corrompe).

Sin embargo aquí nos interesa subrayar la tercera vía, a saber, la que toman quienes oponen cultura y civilización siguiendo una línea muy cercana a la que separa la cultura subjetiva y la cultura objetiva, pero de suerte que se reserve precisamente el término *cultura* para referirse a la cultura subjetiva, dejando *civilización* para la cultura objetiva: tal es el caso de la *Historia de la civilización europea* de Guizot (siguiendo a Mirabeau y Turgot), de *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo* de Emilio Castelar, o de *La civilización árabe en España* de Lévi-Provençal (no se dice, como haría un alemán, *Historia de la cultura europea*, *La cultura en los cinco primeros siglos del cristianismo*, o *La cultura árabe en España*).[10] Sin embargo, en la *Filosofía del derecho*, Hegel utilizará el término *cultura* en su dimensión subjetual, entendiéndola como una suerte de participación que los individuos logran alcanzar, si no de la civilización, sí del Espíritu objetivo. En España, el concepto de civilización, tal como se utilizaba el pasado siglo, cubría *grosso modo* lo que hoy cubre el término *cultura* en sentido objetivo. Sin embargo, la diferencia entre ambos términos se mantiene. Lo demuestra el hecho de que a la idea de civilización se le atribuyera, como componente esencial, un momento histórico, compartido por las diversas naciones homólogas en escala (España, Francia...). De esta suerte, la civilización de la nación española (por ejemplo sus costumbres, su artillería, su ciencia, sus instrumentos musicales) se supondrá formando parte de la misma civilización de la nación francesa, sin perjuicio de que la nación española estuviese más adelantada o más retrasada en algunos aspectos; en cambio, cuando más tarde comience a hablarse de la cultura española (o de la cultura francesa) en sentido objetivo, lo que se

[10] En los finales del siglo XIX, cuando aún sonaban los ecos del *Kulturkampf* de Bismarck, la densidad de títulos alemanes en donde figura la palabra *cultura* es sin duda notable: Jaulmann, *Illustrierte Kulturgeschichte* (Viena, 1880); Kobb, *Kulturgeschichte der Menschheit* (Leipzig, 1884); Jurisch, *Grundlage der Philosophie der Kultur* (Berlín, 1890); Schäfer, *Geschichte und Kulturgeschichte* (Jena, 1891); Grupp, *System und Geschichte der Kultur* (Paderborn, 1892); Schurtz, *Urgeschichte der Kultur* (1900); Lamprecht, *Die Kulturhistorische Methode* (1900); &c. &c.

subrayará es la autonomía estructural supuesta para ambas culturas, sin perjuicio de sus semejanzas. Ahora bien, cuando se utilizaba el término *cultura* en sentido objetivo, éste incorporaba precisamente la fuerte connotación histórica (como algo compartido por diferentes naciones) propia de la «civilización» (identificada incluso, a veces, con el «progreso»). Leemos, por ejemplo, en el *Diccionario general de la lengua española de don José Caballero*, hacia 1880: «Civilización = cultura, ilustración, progreso de las luces, desenvolvimiento de las doctrinas máximas, nociones o ideas moralizadoras, producto de las relaciones de los hombres entre sí y experiencia de los siglos ligada y perfeccionada de generación en generación». Desde la línea en que se sitúa este concepto de civilización (Caballero era de origen francés) la aplicación de la idea de cultura en sentido objetivo se retrotraería a las sociedades precivilizadas (a sus «culturas») y sólo después, como consecuencia del relativismo cultural, se reaplicaría el término *cultura* a la «civilización», considerada como una cultura más, a saber, la nuestra, la europea.

Teorías filosóficas de la cultura que podrían considerarse estructuradas en torno al sentido subjetivo de la Idea

Tenemos que referirnos ahora a las concepciones filosóficas de la cultura que proponen, como núcleo original, primer analogado o esencia de la cultura, precisamente algo muy próximo al concepto de cultura subjetiva. Podría afirmarse que la «filosofía de la cultura» que podemos encontrar en la filosofía clásica anglosajona es una filosofía de la cultura subjetiva o, si se prefiere, una filosofía que implica el entendimiento de la cultura como cultura subjetiva; lo que equivaldría a decir que la orientación subjetualista de la filosofía antigua persiste en nuestro siglo, por no hablar de los siglos intermedios.

En efecto, no nos parece muy arriesgado explicar esta circunstancia a partir del naturalismo (o si se prefiere, del zoologismo) casi constante en la visión antropológica de los griegos. No tratamos de menospreciar la tradición angelista de los antiguos, la concepción de un alma, *demon* o *nous* que, procedente de lo alto, visita a los hombres para dirigirlos, distinguiéndolos de los animales. Porque este angelismo tiene en todo caso un signo enteramente distinto del que siglos más tarde desarrollarán los cristianos. Los démones antiguos no son sobrenaturales; son una parte de la Naturaleza, son ellos mismos Naturaleza. Por ello, el alma humana aparecerá siempre envuelta por otras entidades demoníacas, por inteligencias corpóreas que habitan el aire caliginoso o incluso los astros; a veces, descienden al cuerpo humano como a

una cárcel; con frecuencia estas almas han residido antes en animales o van a volver a residir en ellos (metempsícosis, metemsomatosis). También los animales tienen *logos*, según muchas escuelas antiguas. Desde este punto de vista el hombre habrá de ser visto o bien como un animal que, si se diferencia de los demás, será precisamente por sus carencias relativas, precisamente en tanto es sujeto corpóreo, o bien como un animal que, si se diferencia de los demás, es porque está dotado de un *logos* superior que le permite adquirir propiedades subjetuales (hábitos) que le ponen por encima de los demás animales, sin por ello dejar de formar parte de su mismo reino.

La mejor exposición de la primera de estas concepciones es probablemente la que pone Platón en boca de Protágoras, en el diálogo de este nombre. No estaría de más subrayar que Protágoras no expone aquí una idea de cultura, ni siquiera en su modulación subjetiva, puesto que esta idea aún no está constituida en la antigüedad. Somos nosotros quienes desde nuestro horizonte actual, en el que la idea de cultura objetiva está ya constituida, reconstruimos como primera modulación de la idea de cultura, los conceptos antropológicos que Protágoras expone desde coordenadas naturalistas. Protágoras presenta, en su mito, al hombre como un animal a quien desde su misma creación la imprudencia y torpeza de Epimeteo ha privado de los atributos necesarios a todo animal para sobrevivir: carece de garras, de colmillos, de pieles, de alas, &c. Por ello tiene que acudir Prometeo y darle los instrumentos que le faltan (robándoselos a los dioses); después, Hermes le enseñará las virtudes políticas, sin las cuales los hombres se destrozarían mutuamente.

Ahora bien, y aunque el mito de Protágoras pueda ser interpretado como una prefiguración del dogma cristiano de los dones del Espíritu Santo descendiendo sobre los hombres, (el *Septenarium*, a través del cual los hombres serán elevados al orden sobrenatural) en realidad, a nuestro entender, el mito encierra un significado opuesto por completo. La semejanza del mito de Protágoras con el dogma cristiano de los dones del Espíritu Santo se acaba en ese momento del descenso de los dones. Pues no sólo los contenidos de los dones, sino el propio descenso, desempeñan papeles totalmente distintos en uno y otro caso. En el cristianismo los dones del Espíritu Santo elevan al hombre, ya completado según su naturaleza, a un estado sobrenatural. Pero los bienes que Prometeo ofrece a los hombres son, en cambio, los bienes que por naturaleza les correspondían, si no hubiera sido por la «caída» de la que fue responsable Epimeteo. Por ello, en el fondo, esos bienes de Prometeo son sucedáneos de bienes y dotes naturales, son instrumentos artificiales, tecnológicos, puestos a disposición de un sujeto operatorio que había sido privado

de sus dotes naturales. Lejos de ser dones sobrenaturales son en cierto modo, cabría decir, aparatos ortopédicos proporcionados para suplir las carencias naturales. Pero, según su extensión, los aparatos ortopédicos se confunden con los bienes culturales; de donde inferimos que lo que hoy llamamos cultura, en rigor, es entendida muchas veces como «cultura del sujeto», de un sujeto reconstruido con prótesis destinadas a suplir insuficiencias de origen. Esta concepción instrumentalista y subjetualista de la cultura cobró también un inesperado vigor en Alemania, en los años treinta de nuestro siglo (Bolk, Alsberg, Klages, Daqué). Es, de hecho (cuanto al instrumentalismo), la concepción más extendida entre los sociobiólogos de nuestros días o, sencillamente, entre todos quienes tienden a ver la cultura desde categorías biológicas (el mismo Ortega, por ejemplo, tendía a ver la cultura como una reconstrucción del mundo propio que el hombre —que no tenía naturaleza, sino historia— necesitaba para vivir).

Pero obviamente esta connotación de la cultura subjetual, que nos la presenta como un sucedáneo de los dones naturales, puede ser puesta entre paréntesis, de suerte que lo que se subraye en la idea no sea tanto su condición de algo «sobreañadido a la naturaleza para suplir sus deficiencias» sino simplemente la condición positiva de «algo sobreañadido por aprendizaje». La definición de la cultura por el aprendizaje (a través de la cual, «cultura» se opondrá a «natura», como aprendizaje a herencia, o como *memes* a *genes*)[11] ha llegado a convertirse en una norma vigente, desde hace varias décadas, entre los psicólogos y los etólogos. Con ello, la idea de cultura consolida en realidad su orientación hacia el subjetualismo, o dicho de otro modo, la psicología y la etología de nuestro siglo recuperarán la corriente tradicional que tendía a identificar la idea de cultura con la cultura subjetiva (subjetual). La filosofía de Aristóteles, y después, la de los escolásticos, podría tomarse como modelo del segundo tipo de concepciones. La cultura subjetiva será entendida como un conjunto de hábitos, como algo sobreañadido (como un accidente) a un sujeto sustancial que es el hombre, como compuesto hilemórfico cuya forma es espiritual. El término latino *habito* debe ponerse en correspondencia con dos categorías aristotélicas bien distintas: la categoría de la *cualidad (posón)* y la categoría llamada ella misma *hábito (éjein)* —que

[11] «Necesitamos un nombre para el nuevo replicador, un sustantivo que conlleve la idea de una unidad de transmisión cultural, o una unidad de imitación. "Mimeme" se deriva de una apropiada raíz griega, pero deseo un monosílabo que suene a algo parecido a "gen". Espero que mis amigos clasicistas me perdonen si abrevio mimeme y lo dejo en *meme* [pronunciado "men"]», dice Richard Dawkins, *El gen egoísta* (1976), traducción española, Labor, Barcelona, 1979, p. 281.

algunos traducen por *tener* o *estar*—[12]. Los hábitos-cualidades son accidentes intrínsecos de la sustancia humana que, por su naturaleza espiritual (aunque este punto no es nada claro en Aristóteles) puede ser determinada a través de sus actos según sus fines; la cultura subjetiva equivale aquí a la educación intelectual o volitiva (dado que son las facultades del entendimiento y de la voluntad aquellas que se consideraban susceptibles de hábito), orientada a generar virtudes (intelectuales o morales) en la sustancia (subjetual) humana. La célebre fórmula de las *Tusculanas* de Cicerón, *cultura animi autem philosophia est*, está referida no sólo a la cultura subjetual sino además a la dimensión «intelectual» de esa subjetualidad, y ha sido por ello tachada a veces de «concepción intelectualista de la cultura». En cuanto a los hábitos, en el sentido de la octava categoría, habría que interpretarlos no ya propiamente como indumentos, pero sí (cuando se toman *in concreto*) como las determinaciones que el sujeto corpóreo recibe de los indumentos («estar calzado», «estar togado»).[13] En todo caso, los hábitos, en esta acepción categorial, son también accidentes que, aun procedentes *ab extrinseco* de los indumentos, recaen también sobre la sustancia, es decir, son subjetuales. Así pues, concluiremos que en la lista de categorías de Aristóteles no figura ninguna identificable con la idea de cultura; las más próximas son los hábitos de la tercera categoría y los hábitos de la octava categoría. Aquéllos son, desde luego, en cuanto cualidades, reducibles a cultura subjetual, y éstos, aunque proceden de entidades extrasomáticas, son también, en cuanto accidentes, subjetuales. Podemos concluir, por tanto, que desde las coordenadas aristotélicas solamente podría ser asimilada en su tabla de categorías la idea de cultura subjetual.

El término *cultura*, por consiguiente, como significante de los materiales que más adelante llegarán a constituir la denotación de la idea genérica de cultura, comienza remitiéndonos, durante siglos, a la idea de cultura subjetiva o subjetual. Es importante advertir además que, pese a la genericidad virtual que es propia de esta modulación de la idea (en cuanto aplicable tanto a la cultura del espíritu como a la cultura del cuerpo subjetivo, a la cultura física, a los modales, &c.), sin embargo, de hecho, y durante siglos, ella no ha sido utilizada sistemáticamente para referirse a los múltiples contenidos

[12] Para un análisis de la categoría *hábito* en el contexto de las demás categorías véase Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, parte 1, sección 2, cap. 2, §31-§41; Pentalfa, Oviedo, 1993, vol. 2, pp. 425-490.

[13] «Habitus nihil aliud est quam vestis, si in abstracto summatur aut esse vestitum si summatur in concreto», Francisco Suárez, *Disputación* 39, sección II, 2. Véase *Teoría del cierre categorial*, vol. 2, p. 448.

denotativos virtualmente cubiertos por su genericidad. O bien serán otros términos genéricos, de extensión equivalente, los que competirán con el de *cultura* (subjetual) —tales como *educación, formación, crianza*— o bien serán términos más específicos que nos remiten, no ya a la cultura subjetiva genérica, sino a alguna especificación de esa cultura subjetiva. Así, Gonzalo de Berceo dice: «ca non so tan letrado por fer otro latino» y no «ca no so tan culto...». Santa Teresa de Ávila escribe en una de sus cartas (la numerada 22, hablando de una tercera persona): «como no soy tan letrada como ella, no sé lo que son los asirios»; probablemente una monja de hoy, en situación parecida, escribiría: «como no soy tan culta como ella, no sé lo que son los asirios».

Es una cuestión del mayor interés, que nosotros tenemos aquí que dejar de lado, la de determinar en qué circunstancias el término *cultura* —aun en su modulación subjetual— comenzó a «reabsorber» o, por lo menos, a cubrir, a otros términos, ya genéricos (por ejemplo, cuándo se comienza a preferir hablar de «cultura musical» —de un individuo, de un grupo o de una generación de individuos dados— a hablar de «educación musical») ya específicos (cuándo y por qué se prefiere hablar de «persona muy culta» en lugar de «persona muy letrada»). Pues no se trata de un mero cambio de palabras; en general suele admitirse que un cambio de palabras envuelve siempre un cambio de conceptos.[14] El proceso en virtud del cual el término *cultura* va sustituyendo, reabsorbiendo, cubriendo, &c., a otros términos (genéricos o específicos) hay que vincularlo con el proceso mismo de la constitución de la idea de cultura como idea genérica y, en concreto (según la tesis que mantenemos), como mito, como idea mítica práctica. Sin duda, este proceso de generalización de la idea de cultura subjetiva no es independiente del proceso de desarrollo del mito de la cultura objetiva, del proceso por el cual llegará a parecer insípido o poco significativo, para citar el ejemplo que hemos puesto en el preludio de este ensayo, rotular como *Historia del Teatro de la Ópera* un libro que pudiera titularse *Historia de la cultura operística*; pues se diría que

[14] Matavall (*Antiguos y modernos: visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*, 2ª ed., Alianza, Madrid, 1986) ha sostenido que el uso del término *cultura* adquiere un sentido nuevo precisamente en España; lo que habrá que determinar es si la novedad, que no se niega, se mantiene como una generalización dentro de la idea de cultura subjetiva o bien si esta novedad implica la idea objetiva de cultura que venimos designando como idea moderna de cultura. Maravall cita a Jerónimo de José, quien en el siglo XVII dirá que España «viene hoy a exceder a toda la florida cultura de los griegos y latinos»: no deja de ser revelador que este primer testimonio del nuevo uso del término *cultura* se haya producido en relación con el tema de la disputa de antiguos y modernos y precisamente en el contexto histórico de la naciente idea de progreso.

lo que justifica —lo que confiere importancia, dignidad o interés— a esas historias no es que sean historias de la música sino historias de la cultura.

No deja de sorprendemos una y otra vez la capacidad que ha ido adquiriendo el término genérico *cultura* para justificar o conferir importancia o dignidad a otros términos más específicos (y, desde luego, a otros términos genéricos de extensión aproximada); términos que, fuera del manto protector de la nueva idea de cultura, parecen perder importancia y dignidad. En cualquier caso, no se trata de un proceso único; pues el marco genérico suele proyectar su luz sobre los contenidos que en él se representan: el adjetivo *democrático* justifica, en nuestros días, y confiere dignidad a muchas formas de comportamiento que, consideradas en sí mismas —por ejemplo, el escuchar «respetuosamente» las majaderías que suelta el interlocutor—, perderían esa dignidad o al menos esa importancia. El «espíritu de diálogo», la actitud tolerante o transigente ante cualquier tipo de opiniones, aunque sean las de un vidente que delira, serán actitudes justificadas y ponderadas por lo que tienen de «talante democrático», es decir, en la medida en que se contemplan incluidas en un marco democrático. Algo similar ocurre en gran parte del mundo con el adjetivo cristiano. Ayudar a un mendigo dándole unas monedas es un comportamiento que será justificado en lo que tiene de «comportamiento cristiano»; al margen de esta consideración tal comportamiento podrá ser rebajado a la condición de una incitación a la pereza o a la trapacería. Pero tampoco es lo mismo galardonar a un individuo, tras su comportamiento cívico ante un incendio, subrayando en el galardonado su condición de cristiano o bien su condición de español, de catalán, de europeo o de hombre. El comportamiento puede ser el mismo, pero la interpretación es muy diferente según el marco clasificatorio desde el que lo contemplamos.

Lo más importante es que es imposible aislar el comportamiento de su interpretación, pues no cabe suponer que lo que importa es solamente el comportamiento en sí mismo, como si los demás fuesen todos accidentes extrínsecos o adventicios. No hay comportamientos sin marco de interpretación, y lo que hay es la posibilidad de interpretaciones alternativas, pero vinculadas con el núcleo de modo sinecoide. «San Ignacio limpiaba su caballo por la mayor gloria de Dios; don Quijote limpiaba el suyo porque estaba sucio»: no cabe limpiar el caballo, en la medida en que sea una operación con sentido, al margen de todo contexto de justificación y, por ello, el mismo comportamiento podrá ser valorado positivamente desde algunos marcos y negativamente desde otros.

En cualquier caso, la distinción disyuntiva entre la Naturaleza y la Cultura, tomando como criterio el aprendizaje, aunque sea muy útil en múl-

tiples contextos (en realidad aquellos que se dan a la escala fisiológica del análisis del sistema nervioso) es muy dudosa en otros y, sobre todo, en su aplicación en la teoría de la cultura. En efecto, lo que resulta de la aplicación de este criterio es un reduccionismo subjetual (intrasomático) de la idea de cultura; un reduccionismo tan enérgico *que obligará a dejar fuera de esta idea a sus componentes intersomáticos y extrasomáticos, que habrán de ser interpretados como meros instrumentos, prerrequisitos o subproductos de la cultura, entendida como cultura subjetiva.* Sobre todo, un tal criterio de distinción ni siquiera tiene fuerza para reconstruir la distinción entre la vida animal y la vida humana; pues la cultura que habrá que reconocer a los animales no incluiría, como algo interno, a los componentes extrasomáticos o intersomáticos (sociales), sino sólo a aquello que es susceptible de aprendizaje. De aquí, la tendencia a considerar como «culturales» conductas tan naturales, en el sentido biológico de la expresión, como puedan serlo el aprendizaje de volar o de cantar de las aves o el aprendizaje de construir lechos de hojas de los póngidos.

La diferencia entre conducta aprendida y conducta heredada no es pertinente, en efecto, para establecer una discriminación entre Cultura y Naturaleza, ni entre cultura humana y cultura animal. En primer lugar, es gratuito tratar de reducir la idea de «Naturaleza» (en cuanto incluye a los animales y se opone a la cultura humana) al terreno de la «conducta heredada», puesto que tan natural es, como hemos dicho, en un ave el *tener* (genéticamente) alas como el *aprender* a moverlas, ayudada por sus progenitores; o, dicho de otro modo, la distinción entre Naturaleza (hereditaria) y Cultura (aprendida) puede ser irrelevante a la escala conductual (no ya a la escala genética o neurológica), puesto que el aprendizaje sólo puede *tener* significado como cultura animal, no por el hecho de ser aprendido, sino por el hecho de ser aprendido a una cierta escala (del mismo modo a como tampoco el aprendizaje de la guía de teléfonos constituye un trozo de cultura humana). Sólo algunos contenidos de entre aquellos que puedan ser incorporados a un sistema nervioso a través de un aprendizaje pueden llegar a tener un significado cultural, por ejemplo, cuando se integran en un contexto operatorio y social, como pueda serlo el de la caza cooperativa. Pero no es suficiente introducir la condición «carácter social» como una condición yuxtapuesta *ad hoc*, desde fuera, al aprendizaje, para conferir a éste un significado cultural; tal condición tendrá que ser derivada de los propios contenidos aprendidos: éstos son los que han de hacer que la cultura sea social (y no la socialización la que hará que los contenidos sean culturales). En segundo lugar, para que el aprendizaje adquiera una dimensión cultural (ya sea animal, ya sea humana) ha de considerarse conectado internamente con objetos, intersomáticos o extrasomáticos; pues

únicamente en función de estas objetividades cabe hablar de conducta operatoria (o cuasioperatoria). El canto aprendido por un ave podrá comenzar a ser considerado cultural cuando haya sido aprendido no a la manera como se adquiere un reflejo córtico-visceral, sino a la manera como se aprende una conducta «operatoria», con intervención de los músculos estriados. Por otra parte, no cabe hablar de una «conducta operatoria innata» que se desenvuelva de un modo inmanente, al modo de una mónada leibniciana, sin conexión interna con el entorno (aunque estuviese engranada aparentemente con él por la armonía preestablecida). De hecho, el innatismo de K. Lorenz ha sido criticado a fondo por D.S. Lehrman; Tinbergen ha insistido en cómo la conducta se moldea en cada especie no en virtud de unas pautas rígidas e inmutables, puesto que todo lo que está dado de un modo innato necesita de un medio para desarrollarse («al igual que los bastoncillos de los renacuajos, que sólo funcionan expuestos a la luz»); otras veces, la conducta preprogramada es inmadura y necesita una suerte de moldeamiento por realimentación de las ejecuciones primerizas (como ocurre con el canto de los pinzones, estudiados por W.H. Thorpe), según pautas ideales (*Sollwerte*); citaríamos a J. Sabater Pi, cuando observa que los chimpancés nacidos cautivos no saben construir nidos, aunque sí componentes «fragmentarios» de esa conducta (sentarse sobre los montones de hojas, acercarlos a su cuerpo...); la conducta nidificadora (¿y quién se atrevería, en virtud de una mera definición estipulativa, a retirarle la calificación de «natural»?) sería adquirida por observación de la madre, con la que los chimpancés pasan hasta cinco o seis años, con la posibilidad de observar la conducta de nidificación hasta dos mil veces; una situación de aprendizaje, pero —diríamos, por nuestra parte— no coyuntural o «contingente», sino *peristática*, una combinación de *imprinting* e imitación, sin excluir ensayo y error, pero tan *natural*, biológicamente (pues incluso llega a ser condición de supervivencia), como pueda serlo la conducta de lactancia. Estamos ante una situación en la que, evidentemente, la dicotomía innato/aprendido no es superponible a la dicotomía natural/cultural. Lo aprendido (a partir de modelos externos) puede ser tan natural como lo innato y está imbricado biológicamente con lo innato (la conducta de mamar, en los mamíferos, aun aprendida —cultural, según la definición— es tan «natural» para ellos cuanto que es necesaria para su supervivencia, como puedan serlo los reflejos innatos de succión, que se realimentan con los estímulos procedentes del cuerpo de la madre). Restringir, por convenio, el uso del concepto biológico de lo «natural» a lo que es «innato» es totalmente gratuito (en realidad, implica una metafísica monadista de tipo leibniciano), así como lo es llamar «cultural», en cuanto que no es natural, a lo «aprendido». Hay pro-

cesos naturales que no son innatos, pues tan natural como un rasgo heredado genéticamente es, en las especies gonocóricas, la coexistencia de organismos heterosexuales (sin esta coexistencia no hay especie); pero esta coexistencia no puede darse en el interior de cada organismo no hermafrodita, puesto que sólo se da en la conjunción de organismos (que ya está dada y tampoco es aprendida o artificial).[15]

Podremos afirmar, en resolución, que el *reduccionismo subjetual de la cultura al plano del aprendizaje, en general, tiene mucho de concepción residual de la metafísica concepción del sustancialismo espiritualista e inmanentista de la cultura.* Por lo demás, las tesis de la interconexión (sinexión) de la cultura subjetiva y de la cultura objetiva no excluye la posibilidad de una reducción conceptual que nos lleve a considerar estas interconexiones desde la perspectiva subjetual. Es decir, no excluye la perspectiva desde la cual la idea de cultura aparece como cultura subjetiva. En cualquier caso, la oposición entre cultura animal y cultura humana habrá que derivarla del incremento del peso relativo que la cultura objetiva (social y extrasomática) va adquiriendo en la evolución de la humanidad, incremento que implica la constitución de normas que hagan posible el progreso de desarrollo de «operaciones rutinarias» en confluencia conflictiva con otras operaciones o rutinas que tienen lugar en el espacio socializado.

[15] Estas cuestiones están tratadas con más detalle en nuestro artículo «La Etología como ciencia de la cultura», en *El Basilisco,* núm. 9 (2ª época, verano 1991), pp. 3-37.

2
Nacimiento y maduración de la idea metafísica de cultura en la filosofía alemana

La Idea moderna (metafísica) de Cultura desborda sus acepciones subjetivas tradicionales, pero sin desprenderse de ellas

La idea de cultura objetiva —la «idea moderna» de cultura—, cuyo nacimiento y maduración intentamos reconstruir, aunque sea de un modo esquemático, no la consideraremos aquí como una mera acepción nueva que, siendo simplemente distinta de la acepción tradicional (la subjetual), hubiera sido agregada a la idea antigua, a la idea de cultura subjetiva. Por de pronto, si nada tuviese que ver con ésta, no quedaría explicada la razón en virtud de la cual se la designa por el mismo término, *cultura*, y no por otro (algunos intentos en este sentido no han prosperado; el más señalado, la propuesta de Frobenius, con su neologismo *paideuma*). En realidad, la nueva idea de cultura toma de la acepción tradicional (acaso de la acepción tradicional ya generalizada probablemente en España) el nombre, porque se apoya en ella, aunque no derive exclusivamente de ella ni pueda entenderse como una mera ampliación interna suya. En ningún caso se trata de una acepción acumulable pacíficamente o yuxtaponible a la acepción inicial (y podría servir como contraprueba el hecho de que para la mayor parte de los sociobiólogos o etólogos de nuestros días la cultura, en sentido objetivo, siga siendo tratada como una simple metonimia de la cultura en sentido subjetivo).

Es preciso comprender el peculiar proceso dialéctico que tiene lugar en la constitución de la idea de cultura, en sus dos modulaciones de cultura subjetiva (subjetual) y de cultura objetiva (objetual). Hablamos de una segunda modulación de la idea tal que, lejos de dejar inafectada a la acepción primera (que ha terminado siendo un concepto categorial-ecológico), lo modifica de tal modo que lo transforma en una modulación secundaria, siempre que

la nueva idea de cultura la entendamos (según su modulación de «cultura morfodinámica» que presentaremos más tarde, cap. VII) como la esencial y la originaria, si no ya históricamente, sí desde el punto sistemático.

O, lo que es lo mismo, siempre que supongamos que la idea de cultura objetiva es la idea de cultura por antonomasia. Ella proyectará sobre el concepto de cultura subjetiva una luz tal que lo transformará en una modulación, en cierto modo oblicua, de la idea esencial. Lo que nos conduce a nuestro punto de partida: la acepción del término *cultura* en su sentido subjetual no tiene por qué considerarse originariamente en sí misma como una modulación de la idea de cultura. Es, más bien, un concepto categorial, etológico o psicológico; y, de hecho, ese término podría ser sustituido por otros tales como *educación, adiestramiento, domesticación, condicionamiento, aprendizaje*, &c. Por tanto, si la acepción subjetual puede comenzar a ser considerada, incluso en los animales, como algo distinto del aprendizaje, de la domesticación o del condicionamiento, es en tanto que modulación de la idea de cultura establecida después de la constitución de la idea de cultura objetiva, y esto dicho sin perjuicio de que la primitiva (históricamente) acepción subjetiva haya desempeñado un papel decisivo en la propia constitución de la idea objetiva. Un semicírculo que gira sobre su diámetro genera un volumen esférico; pero sólo una vez que hemos alcanzado este volumen podremos considerar al semicírculo como un corte o sección de la esfera, y no, simplemente, como una figura dibujada en el plano.

La idea de cultura se conforma, por otra parte, en primer término, como idea de cultura sustancial (no accidental, en el sentido aristotélico), como una idea metafísica (retrospectivamente, por nuestra parte, consideraremos a esta idea como una hipóstasis de la idea de «cultura morfodinámica»). Caracteriza a la Idea metafísica de Cultura su contraposición a la Naturaleza, entendida como un mundo anterior a los hombres y en el cual los hombres no dejan de ser una especie más del orden de los primates. La Cultura también será ahora pensada como un mundo «envolvente» (no como un «espíritu interior» desarrollado una vez que el hombre apareció sobre la Tierra). La Cultura sustantiva es objetiva, ante todo, porque envuelve al individuo y a los individuos, que se supondrá nacen y se forman en cuanto personas en su seno. La cultura envuelve a los individuos a la manera como la lengua materna, anterior a ellos, también los envuelve, precediéndolos (el español es anterior a los españoles o hispanoamericanos que lo hablan como lengua primera); la lengua es una de las principales dimensiones del nuevo «Reino de la Cultura» y probablemente uno de los principales prototipos de la nueva idea. La idea metafísica de cultura nos remite precisamente a ese mundo envolvente que,

sin confundirse con el mundo natural (geográfico, astronómico, &c.), pretende, sin embargo, desempeñar el papel de «verdadera patria del hombre»; pues sólo a su través los hombres entran en la existencia como tales hombres, es decir, como personas que hablan, que ocupan un lugar social en la ciudad, que encuentran un orden moral o jurídico capaz de regular sus vidas y organizar una producción que permita subsistir a esos hombres y a sus hijos en su propia patria y no meramente en su vida animal. Por tanto, la cultura (que incluye los estilos diversos de la producción), al mismo tiempo que hace a los hombres, los hace diferentes de otros hombres con culturas diversas y los enfrenta, a veces hasta la muerte, con ellos. La idea metafísica de cultura comporta una visión «holística» de la cultura, es decir, la visión de cada cultura como una totalidad global sistematizada que se comparará muchas veces con un organismo viviente. La cultura objetiva, en su acepción metafísica, será presentada como una «interconexión espiritual de partes» que se comunican entre sí un mismo aliento (la arquitectura, la literatura, la música, las leyes, &c.), transmitiéndose una misma «espiritualidad» (por la lengua, por las instituciones jurídicas, por la música, por la tecnología, por la religión y hasta por el modo de morir).

Se comprende por tanto que la Cultura, como idea metafísica objetiva, en tanto es opuesta a la «Naturaleza salvaje» (de la que forman parte los animales), implique connotaciones normativas y soteriológicas. Pues una cultura no será una vegetación que está ahí dada, como un simple hecho; es también un envolvente normativo para los individuos que forman parte de ella y que se oponen a los que viven en otras culturas. Es un envolvente que dice lo que los hombres deben hacer para mantener su ser o su identidad en el seno de la humanidad, y quiénes son aquéllos contra los que tienen que enfrentarse para salvarse. En este sentido la cultura es soteriológica. La cultura, en efecto, está pensada como una realidad que eleva a los hombres sobre su condición de animales, los salva de la condición de animales naturales y los exalta a la condición de habitantes de un reino más valioso, el Reino del Hombre en cuanto realización del Reino del Espíritu. Reino (o Reinos) en donde florece el arte, el conocimiento superior, la religión, la libertad. En cuanto súbditos de estos Reinos, los hombres, que han salido sin duda de la Naturaleza, pueden llegar a controlarla, ajustarla a su medida, a «humanizarla» y, hasta cierto punto, a reabsorberla en sus propias mallas. Se llegará a decir que la Naturaleza podrá llegar a tomar «conciencia de sí misma» a través de la Cultura humana. Porque si el «cosmos» llega a ser consciente de sí mismo en el «microcosmos», ¿qué otra cosa es el «microcosmos» sino el hombre en cuanto envuelto por la cultura?

Es esta idea metafísica de la cultura la que consideramos como la modulación más representativa, aunque no la única, del «mito de la cultura». Una representación que ha tenido lugar en un escenario filosófico, es decir, en un lugar en el que los mitos suelen manifestarse (o disfrazarse) bajo la forma de Ideas filosóficas tales como «Naturaleza», «Hombre», «Libertad», «Espíritu», &c. Un escenario para el cual escribieron sus libretos las principales figuras de la filosofía alemana, desde Herder y Hegel hasta Cassirer o Spengler. Sin duda, también han escrito para ese escenario autores no alemanes —Ortega, entre los españoles—. Pero los papeles siguen estando inspirados en los libretos alemanes.

La Idea metafísica de Cultura objetiva no es una idea eterna, sino una creación de la filosofía alemana

La idea metafísica de cultura no es una idea eterna, ni siquiera una Idea *a priori* de la razón humana (a la manera como, si hiciéramos caso a Nisbet,[16] lo sería la idea de Progreso). Si lo fuera, tendría poco sentido buscar su origen, y más bien tendríamos que rastrear la presencia de esta idea en la Edad Media, entre los filósofos griegos o incluso regresar hasta los Vedas. De hecho, no faltan cuidadosos investigadores que han sostenido la tesis de que la Idea de cultura, en su sentido moderno, se encuentra ya, desde luego, entre los griegos (por ejemplo, Marvin Harris); acaso porque se han deslizado por el lado subjetivo de la idea de cultura. También es verdad que otros investigadores (como A. Dempf, I. Niedermann, A. Kröber y C. Kluckhohn, &c.) mantienen la tesis de la modernidad de la idea de cultura, como idea que no se encontraría antes del siglo XVII.[17]

Tampoco a propósito de la idea de progreso hay unanimidad en los investigadores a propósito de su antiguedad: Bury[18] sostiene que la idea de progreso nace, aunque con precedentes, en la revolución industrial, en el siglo XVIII, y contra él escribirá su libro Nisbet. En este ensayo nos adscribimos a

[16] Robert Nisbet, *History of the idea of progress*, Basic Books, 1980 (traducción española de Enrique Hegewicz, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1981).

[17] Niedermann, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Florencia, 1941. A. Kroeber y C. Kluckhohn, «Culture: a critical review of concepts and definitions», *Papers of the Peabody Museum*, vol. 47, Universidad de Harvard, 1952. Alois Dempf, *Filosofía de la cultura*, Revista de Occidente, Madrid, 1933.

[18] John Bagnell Bury, *The Idea of Progress; an Inquiry into its Origin and Growth*, Londres, 1920 (traducción española de Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri, *La idea del progreso*, Alianza, Madrid, 1971).

la posición de quienes defienden la modernidad de la idea de cultura, es decir, a la tesis que sostiene que hay una «idea moderna» de cultura irreducible a la idea antigua, es decir, que la idea de cultura, como la idea de progreso, es una idea característica de la época «moderna», y más concretamente de la Europa protestante de los siglos XVIII y XIX.

Es indudable que sólo desde esta perspectiva puede plantearse estrictamente la cuestión de su génesis histórica. Pues si la idea metafísica de cultura es una idea moderna, habrá que preguntar: ¿por qué se constituyó? ¿Por qué no se constituyó antes, por ejemplo, en la edad de la cristiandad medieval o en la edad media musulmana, o en la edad antigua? ¿Debe considerarse casual o irrelevante la época histórica de constitución de una idea que pretende ser «intemporal»? La cuestión de la génesis, ¿no debe, en todo caso, circunscribirse a los contextos de descubrimiento, es decir, no debe mantenerse al margen de los contextos de justificación? Sin embargo habría que tener en cuenta que no siempre la estructura de una idea es segregable de su génesis, sobre todo cuando nos referimos a las estructuras míticas, en donde las cuestiones de génesis pueden ser trascendentales en el momento de la crítica, dado que una génesis determinada arroja una luz crítica decisiva sobre la propia estructura del mito. En ningún caso una idea, cuya eternidad negamos, habrá podido aparecer *ex nihilo*. La cuestión de su génesis envuelve, entonces, no solamente el análisis sociológico de la época en la que suponemos se constituyó, sino también el análisis histórico orientado hacia la determinación de las ideas precursoras dadas en épocas anteriores a las de referencia; pues una nueva idea no brota únicamente de una sociedad dada en un tiempo determinado, como parece brotar la serpiente de un huevo que yace solitario en el arenal: el huevo procede de otro reptil y, además, ha tenido que ser fecundado.

Sin embargo, en este capítulo, no tratamos de la génesis del «huevo» del cual pudo salir la idea metafísica de cultura; esta cuestión la abordaremos más adelante (cap. IV). Ahora supondremos el huevo ya fecundado y trataremos de establecer la «anatomía» del embrión en sus líneas generales. Estas líneas pueden considerarse organizadas en dos planos distintos pero no independientes, dadas sus íntimas interacciones: uno de ellos es el *ontológico* (el que tiene una intención ontológica, en la medida en que considera a la Idea de Cultura en su relación con la Naturaleza y con el Hombre); el otro es *gnoseológico* (tiene una intención gnoseológica en la medida en que considera a la cultura como objeto, en función de un conjunto de ciencias llamadas ciencias del espíritu o ciencias de la cultura). En sus fases más embrionarias y tempranas, la Idea de Cultura se proyecta mejor en el plano ontológico (sin perjuicio de sus derivaciones gnoseológicas); en sus fases últimas, se proyecta

sobre todo en el plano gnoseológico, pues la idea de cultura interesará sobre todo (sin perder el anterior interés) en función de una nueva clase de ciencias denominadas precisamente «ciencias de la cultura».

Vamos a defender la tesis según la cual la idea de cultura objetiva, en cuanto idea metafísica, se incubó en la filosofía alemana. De otro modo, que la idea metafísica de Cultura es una idea «alemana», aunque el término haya sido tomado (como ocurre tantas veces entre los alemanes, cuando quieren expresar ideas nuevas) del latín: *Kultur*, como neologismo latino, pudo servir a los alemanes para distanciarse de la tradición subjetualista expresada por el término *Ausbildung* (lo que no obsta para que, a su vez, el adjetivo *kulturelle* haya servido de modelo al adjetivo español *cultural*). Tendremos necesidad de decir que, además, Herder fue probablemente el verdadero instaurador de la nueva línea, pero la idea que se designará con el término *Cultura* tampoco podría haber aparecido íntegramente de una vez, en un autor, y como *ex nihilo*. No es fácil dejar de reconocer que Juan Bautista Vico, *Scienza Nuova* (1725), pisó el terreno de la misma idea bajo el rótulo de la «naturaleza común de los pueblos»; que Feijoo, *Teatro crítico* (tomo 2, 1728) también pisó la misma idea al proyectar su «mapa intelectual y cotejo de Naciones»; que Montesquieu (en 1748) habló del «espíritu de las leyes» con una amplitud tal como la que después se atribuirá al término «cultura de un pueblo», y lo mismo se diga del concepto de «siglo» tal como Voltaire lo utilizó en 1753 (*El siglo de Luis XIV*) o el término *civilización* de Mirabeau o Turgot. Pero una cosa es haber entrado y pisado un nuevo territorio, incluso advirtiéndolo como peculiar, y otra cosa es recortar sus supuestos límites y, a través de ellos, enfrentarlo a otros territorios ya previamente delimitados, tales como «Naturaleza cósmica», «Revelación divina», «Conciencia moral», «Arte», «Leyes» o «Costumbres». La vacilación de las denominaciones utilizadas, y su carácter metafísico, manifiesta que todavía no estaba definido el nuevo territorio y que éste necesitaba un nuevo rótulo. Que sería precisamente el de «Cultura», en el sentido *moderno* de la expresión.

En efecto: podríamos considerar la constitución de la idea «moderna» de Cultura objetiva como resultado de la acción combinada de tres operaciones, procesos o cursos de operaciones, cuyos resultados se entretejen unos con otros, reforzándose y realimentándose:

a) Una operación o curso de operaciones tendentes a *objetivar* (acaso a sustantificar o hipostasiar) a las obras (*opera*) que se nos muestran como conformadas a través de las acciones humanas. Obras, o resultados, que se producen según líneas específicas particulares (cerámica, música —y mejor aún: música de teclado, vocal...—, escultura, instituciones jurídicas, geometría). Esos pro-

cesos de objetivación tienen como efecto principal la *disociación* de las obras (y sobre todo de sus concatenaciones con otras) respecto del agente o los agentes humanos que las producen (artistas, juristas, alfareros, geómetras...). Disociación que podrá ser facilitada en los casos en los cuales la obra tenga un contenido «extrasomático» (respecto del artista) —por ejemplo la arquitectura, la cerámica—, pero que en modo alguno habrá por qué circunscribir a tales casos, porque la «cultura objetiva» no es sólo la cultura extrasomática. La objetivación o sustantificación de las concatenaciones de las obras de líneas específicas dadas comportará un cambio de perspectiva en el momento en que nos disponemos a tratar de ellas. En lugar de verlas desde la perspectiva de obras (creaciones, producciones...) de artesanos, geómetras, físicos, políticos o artistas, comenzaremos a verlas desde la perspectiva de las obras objetivas mismas concatenadas según determinadas líneas que se habrán ido abriendo, en tanto constituyen «tejidos específicos», con una estructura objetiva cuyas líneas de desarrollo aparecerán muchas veces en la perspectiva histórica. El historiador dejará de disponerse a relatar las sucesiones de las «opiniones de los geómetras» o de las «opiniones (o acciones) de los físicos» —como hacía Teofrasto— para comenzar a referirse al *Desarrollo de la Física* o a la *Historia de los oráculos*, como hacía Fontenelle; en el lugar de la «Historia de los artistas» aparecerá una *Historia del arte de la antigüedad*, la de Winckelmann, por ejemplo.

b) Pero estas operaciones de hipóstasis, objetivación o sustantificación que van siendo aplicadas a las más diversas «líneas específicas» de la producción humana, en gran medida porque unas van sirviendo de modelo a las otras, aunque pueden considerarse como condiciones previas para la formación de la idea de cultura objetiva, no podrían haber conducido, por sí mismas, a una tal idea (que es lo que sugiere A. Dempf y otros, cuando citan por ejemplo a la obra de Winckelmann, la *Historia del arte de la antigüedad*, publicada en Dresde en 1764, como un «precedente» o prototipo de la objetivación de la idea moderna de cultura). La constitución de la idea de cultura requiere, obligatoriamente, la totalización de la integridad de esas diversas objetivaciones o sustantivaciones que han ido produciéndose según líneas especificas (arte, poesía, cerámica, religión, derecho, geometría...), en una unidad sustantiva de conjunto que integra unas líneas objetivas con las otras *de tal modo que todas ellas puedan re-aparecer como partes de una entidad nueva, que será precisamente la que recibirá el nombre de «cultura»*, hasta entonces recluida en el campo de la subjetividad, como *cultura animi*. Por ello, tampoco sería suficiente atenerse a «integraciones parciales», es decir, a «subtotalizaciones» capaces de reunir en una unidad sustantivada algunos haces de líneas de la actividad humana, por ejemplo, las líneas que se refieren a los comportamientos, usos o

ceremonias sociales de un pueblo englobándolas bajo el rótulo común de «costumbres». Las «costumbres», aun objetivadas, no constituyen aún la idea de la «Cultura», aunque la idea de cultura posterior haya de incluir a las costumbres como una de sus partes. El proceso de totalización puede, sin duda, considerarse retrospectivamente iniciado por la integración de unas líneas específicas sustantivadas con otras líneas diversas determinadas; pero la totalización decisiva no podría explicarse como mera «propagación» de los procesos de sustantificación de unas líneas específicas (arte, derecho, tecnología, religión...) a las demás, con las que se integran, salvo que se pida el principio de la «unidad preexistente» de la cultura objetiva. Es preciso que este supuesto proceso de integración o propagación de las objetivaciones alcance un límite, para que pueda hablarse de una totalización conducente a la nueva Idea, a la unidad de la cultura como un todo. Y sólo podría alcanzarse este límite, tal es nuestra tesis, cuando comiencen a actuar operaciones de otro orden, a saber:

c) Las operaciones orientadas a construir la oposición (dualista) entre ese «conjunto haciéndose», a través de los hombres o de los pueblos, de las obras sustantivadas, y el conjunto de contenidos constitutivos de otra «entidad» ya formada a partir de situaciones que, en general, serían consideradas como anteriores o independientes del hombre, a saber, la entidad denominada tradicionalmente «Naturaleza». Es ahora, en el momento en el cual, frente a la Naturaleza (como la «obra de Dios») aparecerá una nueva entidad haciéndose, según ritmos característicos, a través de los hombres, y haciendo ella misma, de algún modo, a los hombres, cuando podrá configurarse la nueva idea de Cultura (cultura de los hombres o cultura de un pueblo o de los diversos pueblos).

Ahora bien, es evidente que la totalización que consideramos como constitutiva de la nueva idea de Cultura, que tiene lugar por su enfrentamiento con la Naturaleza, sólo podrá llevarse a efecto cuando se hayan «despejado» los diferentes obstáculos capaces de impedir precisamente la integración mutua de esos contenidos que se nos han ido apareciendo como distintos de la Naturaleza, en una unidad nueva, en una unidad susceptible de oponerse a la propia Naturaleza. El principal obstáculo (no el único) para la integración de referencia no podría ser otro sino el teológico; pues la concepción religiosa del cristianismo reinante impedía dibujar el dualismo entre la Naturaleza y la Cultura objetiva humana, requerido para la totalización de esta cultura, precisamente porque la mayor parte de los contenidos que debían pasar a integrarse en la nueva totalidad, estaban incorporados a otra tercera, a saber, a la totalidad constituida por el «Reino de la Gracia». No sólo las religiones, desde luego, sino también los lenguajes, la moral, incluso el Estado, encontrarían

dificultades insuperables para ser consideradas como contenidos de un nuevo «Reino de la Cultura», puesto que ellas comenzaban por ser contenidos del «Reino de la Gracia». Desde este punto de vista nos vemos obligados (y no por motivos de mera erudición, sino por motivos conceptuales) a atenuar el significado que muchos atribuyen a la *Scienza Nuova* de Vico, publicada en 1744, para la formación de la idea moderna de cultura. Porque aunque Vico se refirió, como hemos dicho, a una «naturaleza común de los pueblos» y se refirió también a un ritmo regular (ternario) de sus desarrollos objetivos (aunque determinado, es cierto, según Vico mismo, por un «mecanismo de despliegue subjetivo» de sensaciones, fantasía y razón) y aunque utilizó un criterio gnoseológico (contra Descartes) que podría ser retrospectivamente utilizado para llevar a cabo esa totalización de las obras del hombre (el *verum factum*), prisionero Vico de la fe cristiana tradicional, no podía transferir a esa «naturaleza común de los pueblos» (a la que en todo caso no llamó «cultura») los contenidos del «Reino de la Gracia», que en ningún caso habrían podido ser producidos por el hombre. Tendrían que pasar décadas, las suficientes, para que en algunos lugares de Europa la Reforma transformase el Dios que se revela en el Sinaí, o que se encarna en Jesucristo, o que inspira, como Espíritu Santo, a la Iglesia romana, en un Dios o Espíritu Santo que sopla directamente en la conciencia de los hombres, y aun se identifica con ellos, poniéndolos por encima de la propia Naturaleza. Lo que, en cualquier caso, de todos modos, no está probado es que la integración límite en la que hacemos consistir la formación de la nueva idea (alemana) de cultura sea algo más que una gigantesca confusión de las cosas más heterogéneas en una «masa viscosa» dignificada con una denominación nueva, Cultura, como si fuera la «revelación» que el espíritu del hombre hace al propio hombre, a través de sus pueblos; ni está probado que el criterio del *verum factum* sea razón suficiente para poner a un lado «las obras del hombre» englobadas en el reino de la Cultura y enfrentarías al reino de la Naturaleza, como si la Naturaleza no se nos «revelase» también a través de las obras del hombre (sobre todo de las tecnológicas), como si los contenidos alojados en el «Reino de la Cultura» pudieran todos ellos reducirse a la condición de «obras del hombre», en el sentido del *verum factum*.

El embrión de la nueva Idea de cultura se encuentra en las obras de Herder

El embrión de la idea metafísica de cultura lo encontramos ya plenamente configurado en la obra de Johann Gottfried von Herder (1744-1803) *Ideas*

para una filosofía de la historia de la humanidad (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit), firmada en Weimar en 1784. Es cierto que Kant (en escritos tales como *Comienzo probable de la historia del hombre o Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita,* de 1784, así como en el §83 de la *Crítica del juicio teleológico*) también se enfrenta con la necesidad de ofrecer una alternativa a la idea de Naturaleza de Rousseau y la encuentra en su Idea de Hombre en tanto que es poseedor de «disposiciones naturales», sin duda, pero características, y que requieren ser desarrolladas históricamente. Será la cultura que se desarrolle mediante los antagonismos sociales lo que permita salir al hombre de su estado de rudeza primitiva, a fin de entrar en su genuina naturaleza. Pero no puede olvidarse que Kant ve a esta naturaleza del género humano como el conjunto de disposiciones que definen a un género moral. Por otra parte la ley moral es la condición de la libertad humana. Con esto podría concluirse que Kant se mantiene todavía en la órbita de la cultura subjetiva, interpretada, eso sí, como cultura moral en su fundamento. Pero el hombre es el fin de la Naturaleza (considerada como sistema teleológico); en la medida en que no busca únicamente la felicidad, en la medida en que el hombre es libre, entonces es la cultura humana la que puede conducirlo a su fin, que consiste en librar a la voluntad del despotismo de las pasiones. Nos parece, por tanto, puro confusionismo considerar a Kant, como tantas veces se hace,[19] como el fundador o uno de los fundadores de la idea de cultura objetiva (en el sentido de la filosofía de la cultura), metiéndole en el mismo saco que Herder, aun reconociendo discrepancias. A nuestro juicio el puesto de Kant en la filosofía de la cultura permanece en la línea de la tradicional concepción subjetiva de la cultura, en la línea de la *cultura animi* de Cicerón, aunque matizada con tintes más morales y prácticos que intelectuales-especulativos. Cabría, además, reinterpretar las diferencias que a propósito del origen del hombre se reconocen entre Kant y Herder desde las diferencias que en nuestro siglo aún mantienen los zoólogos a propósito de la prioridad que al desarrollo encefálico o a la estación vertical pueda corresponder en el proceso de «hominización»: ¿se trataría de una mutación ortogenética, capaz de alterar los ángulos de la flexión craneal, o bien de un desarrollo de las llamadas «paradas de intimidación» de los primates superiores? La conducta del «detenerse alzándose sobre las patas traseras», considerada como conducta adaptativa, estaría, según algunos etólogos actuales, en el origen de la hominización.[20] Pero Herder precisamente defendió la tesis (frente a Kant) según la cual el hombre

[19] Por ejemplo Alois Dempf, en su *Filosofía de la cultura,* cd. cit., p. 45.
[20] Véase *Mundo Científico,* núm. 144 (marzo 1994), pp. 270-271.

comienza a distinguirse de sus congéneres por su posición vertical y no por su cerebro (Kant diría, a su vez: «Por su razón»).

Herder ha usado el término *cultura* no tanto en subordinación a genitivos o adjetivos que lo circunscriban o parcialicen («cultura del espíritu», «cultura literaria») sino de forma exenta, como sustantivo, refiriéndose a un todo que comprende, dentro de su periferia, a diversas «entidades espirituales» antes significadas por sí mismas (cultura literaria o cultura artística) y a otras muchas cosas más. Cuando expone (y críticamente), al principio del libro X de sus *Ideas...*, la opinión de quienes defendían que el género humano actual procede de otra raza precedente que habría sido destruida por algún cataclismo cósmico, del que sólo pudo salvarse un puñado de hombres que huyeron a las montañas (llevándose los restos de las artes, la inteligencia y tradiciones que pudieron), estos pocos hombres, al cabo de los siglos, habrían podido reconstruir a su modo el mundo perdido. Por lo que tales hombres supervivientes, concluye Herder, podrían considerarse «como un istmo que une y separa a la vez dos culturas». En cualquier caso Herder se referirá únicamente a la cultura del género humano que ininterrumpidamente desde sus orígenes se ha mantenido viva, sin paréntesis catastróficos, hasta el presente; a la cultura en la medida en que se forma en virtud de una tradición acumulativa e ininterrumpida, es decir, en un proceso de con-formación histórica.

Si Herder puede considerarse como el principal instaurador de la moderna idea de cultura es precisamente, a nuestro entender, por la dominante perspectiva histórica que él adoptó, pues es en la historia como se desenvuelve la cultura según su propia sustancia, y la historia es esencialmente supraindividual, suprasubjetiva. Queremos decir: no tanto por haber «dado la espalda» a la cultura subjetiva, a fin de dirigir su mirada a otro lugar enteramente diferente del mundo del hombre (¿por qué tendría que haberlo visto como cultura?) sino más bien por haber mirado desde el lado de la cultura subjetual, ya delimitada, hacia un mundo envolvente de los hombres que, como idea, «flotaba en el ambiente». Procedía, según veremos en el capítulo y, de la cristiandad; pero Herder la identificará con las condiciones objetivas de la misma realidad empírica (concreta, existencial) que envuelve a la cultura subjetiva, en tanto que determinada una y otra vez por la historia. Es, según esto, merced a su perspectiva histórica como habría logrado Herder, partiendo de las determinaciones subjetuales de la cultura (y, fundamentalmente, de la educación, como proceso ordinario e insustituible para la formación de la cultura subjetiva) alcanzar el lado objetivo y «envolvente», respecto de los sujetos individuales, de la idea de cultura; de pasar, por decirlo así, del lado cóncavo de las subjetividades al lado convexo de una cultura objetiva capaz

de moldear la cultura subjetiva de aquellas mismas concavidades. De este modo, la «concavidad subjetiva individual», hipostasiada o sustancializada, podría quedar definitivamente desbordada o «reabsorbida». No percibiremos ya el desarrollo de la cultura como el proceso de unas individualidades subjetivas, espirituales, que desde su fuero interno («cóncavo»), deciden *cultivarse* a fin de alcanzar por la cultura su libertad personal (aun valiéndose de instrumentos exteriores). Lo que percibiremos es el proceso de moldeamiento de la «concavidad subjetual misma», por tanto, de la misma humanidad individual «porque cada hombre se hace hombre solamente a fuerza de educación, y porque toda la especie no vive sino en esta cadena de individuos» (Goethe expresaría este mismo pensamiento de Herder en su fórmula famosa: «Sólo entre todos los hombres puede vivirse lo humano»). Esta «cadena de individuos» (que es, por tanto, supraindividual, y en esto es preciso insistir una y otra vez) es identificada por Herder como tradición.[21] Es, además, absolutamente necesario subrayar que Herder entiende en plural esa tradición, pues no contempla una línea única, sino múltiples tradiciones que corresponden a los diversos pueblos, «familias, patriarcas y fundadores de tribus». De este modo, Herder no sólo rechaza el individualismo inherente a las concepciones subjetivas de la cultura (buen simpatizante del nominalismo inglés) sino también al realismo *ante rem* de una Humanidad sustancializada a través, por ejemplo, de un Entendimiento agente universal al modo averroísta, que borraría las diferencias entre esos diversos pueblos (o «culturas») confundiéndolos en la necesariamente rebajada y abstracta «unidad del género humano».

Ningún individuo se ha hecho hombre por sí mismo, dice Herder; por tanto, todos los hombres se forman gracias a la «generación espiritual» que llamamos educación. Por lo que la educación tampoco podrá circunscribirse al ámbito de cada «concavidad subjetiva», individual, dado que es a través de la educación como se forma también el propio «género humano». Herder recoge la idea, que Lessing había ya utilizado, de la «educación del género humano». Toda la Tierra habitada se le representa a Herder como la gran escuela de la familia humana, repartida en muchas clases (aulas), entre las cuales media alguna lección común, la transmitida por los primeros padres. Por otra parte, la tradición no es la única causa moldeadora de los hombres,

[21] Sería necesario analizar la evolución de los matices asociados al USO de términos como *tradición* (que tiene connotaciones políticas «derechistas» o conservadoras), *patrimonio, herencia*. En el ámbito anglosajón se utiliza el término *heritage*, algo así como «herencia cultural», para designar contenidos que incluyen patrimonio de interés «cultural» histórico artístico y etnográfico: desde un ecomuseo que incluye folclore a restos prehistóricos o de arqueología industrial.

precisamente porque éstos habitan lugares diferentes y están sometidos a fuerzas orgánicas de la Naturaleza también diferentes, que ya por sí solas podrán formar tradiciones diversas. La educación de nuestra especie, la educación del género humano, es, pues, genética y orgánica al mismo tiempo genética por transmisión y orgánica por asimilación. Pues bien: «Para darle un nombre a esta segunda génesis del hombre que abarca toda su vida, podemos —dice Herder—, partiendo del cultivo del agro, llamarla cultura». De este modo Herder extiende la idea de cultura «que antes se reservaba para los pueblos europeos» a los demás pueblos de la Tierra, subrayando que las diferencias entre estas culturas es «sólo de grado» (no de esencia). ¿Y qué pueblo hay en la Tierra, pregunta Herder, que no tenga su cultura propia? Herder ha utilizado una metáfora geométrica para designar la «autonomía o la identidad de las culturas propias» llamada a tener una gran fortuna entre los antropólogos y geógrafos alemanes, con la pretensión de convertir esa metáfora en un concepto científico, la metáfora de los «círculos culturales»: «Toda nación tiene su centro de felicidad en sí misma, como toda esfera lleva en sí misma su centro de gravedad». Puede afirmarse, en cualquier caso, que Herder, en la medida en que traslada la idea de cultura precisamente al momento mismo de la génesis espiritual del hombre, entendida como un proceso que tiene lugar a escala de los diversos pueblos, y no al momento de la génesis de cada individuo subjetivo, está configurando la idea objetiva de cultura, como formadora del hombre o, si se prefiere, la idea del hombre como «animal cultural».

Pues el hombre es, y sigue siendo, animal. Éste es otro de los puntos más interesantes de la filosofía de Herder: su naturalismo radical, sostenido sin el menor asomo reduccionista, al modo de los antiguos (el mito del *Protágoras*); ni siquiera incorpora la concepción «ilustrada» (en su versión francesa o inglesa) de una naturaleza humana constante e invariante en todos los tiempos. Su perspectiva historicista le preservaba de ello. La humanidad procede de la Naturaleza y son causas y disposiciones naturales específicas, más aún, cogenéricas (como decimos nosotros) con las demás especies (por ejemplo: el bipedismo, el particular desarrollo de su cabeza: «en el ser humano todo es función de su figura que ahora tiene; por ella se aclara toda su historia y sin ella nada»); no cualidades de otro orden; aunque se llamen «naturales» (la «razón» a la que Kant apelaba, precisamente en polémica con Herder), aquellas que darán lugar a la aparición del hombre como ser natural y, a la vez, creador de su propia naturaleza (aquí el espíritu de Espinosa sopla sobre Herder), de la cultura como una «segunda naturaleza» creada por el hombre como si fuese Dios: «Todo animal alcanza lo que tiene que alcanzar en su organización; el hombre es el único que no lo alcanza, precisamente porque

su meta es tan alta, tan lejana y tan infinita, y él empezó en nuestra tierra tan bajo, tan tarde, con tantos obstáculos externos e internos... Este comienzo tan mezquino es precisamente testigo de su infinito progreso. Es que el hombre tiene que conquistar por sí mismo, mediante el ejercicio, este grado de luz y seguridad». Y añade, en un capítulo del último libro de la primera parte titulado *Nuestra humanidad es sólo ejercicio preliminar, capullo de una flor futura*: «Así también, el semejante al hombre será el hombre: también el capullo enrigidecido y agotado por el frío y el ardor del Sol adquirirá su verdadera figura, su entera y genuina belleza». (¿Quién puede dejar de ver en estas frases la prefiguración de las ideas de Marx sobre la «prehistoria de la Humanidad» y el comienzo, en un futuro indeterminado, de una humanidad única, sin clases, dueña de sí misma y de la Naturaleza?) En cualquier caso, el reconocimiento de todos los pueblos que Herder proclama en cuanto esferas o círculos poseedores de una cultura propia no implica la nivelación (relativista) de los diversos círculos. Para él, no todas las culturas son iguales, ni tampoco tienen por qué contribuir del mismo modo a la formación de esa cultura universal, de ese «reino de los cielos en la Tierra», en la que culminaría la cultura humana fundada por Cristo (dice Herder). Pero Herder tiene buen cuidado de subrayar que Cristo casi no fue educado por los judíos, y que fue con los germanos como el cristianismo alcanzó su universalidad (la misma idea será reproducida por Hegel en el momento de reivindicar a Lutero como el héroe alemán que liberó al cristianismo, aprisionado dentro de rejas romanas).

Nos arriesgamos, en conclusión, a afirmar que la idea metafísica de la cultura o, si se prefiere, el mito de la cultura, está ya íntegramente preformado en el «embrión» de Herder. Con esto no queremos decir que todos los ulteriores desarrollos de esta idea de cultura hayan de ajustarse puntualmente al modelo originario, como si fueran simples reproducciones, coloreadas a lo sumo de diversas maneras. También hay versiones diferentes, variaciones, incluso «mutaciones». Pero siempre podrán éstas contemplarse desde el modelo *más* primitivo, el modelo de cultura bosquejado por Herder.

Primeros pasos de la nueva Idea de Cultura y su encuentro con la política: Juan Teófilo Fichte

Como no pretendemos en modo alguno emprender aquí una historia de la idea metafísica de cultura (que, tal como la hemos dibujado, está por hacer), nos limitaremos a establecer, y en esbozo, algunos hitos de esta historia con el único fin de «redondear» e ilustrar su significado.

Ante todo, Juan Teófilo Fichte, como autor de Los caracteres de la edad contemporánea (*Die Grundzüge der gegenwärtigen Zeitalters*) firmada en Berlín en marzo de 1806. Aquí expone Fichte su «filosofía de la historia» y, al mismo tiempo, su idea de cultura. Fichte es aquí más kantiano que herderiano, y no pretende derivar de la Naturaleza la historia del hombre. Por el contrario, parte *in medias res* del hombre como algo ya dado: «Sobre el origen del mundo y de la especie humana —dice en la lección 9— ni el filósofo ni el historiador tienen nada que decir, pues no hay absolutamente ningún origen, sino sólo el Ser uno, intemporal y necesario». Fichte ha conocido la invencible fuerza de lo que nosotros llamamos el *dialelo antropológico*: si podemos hablar del hombre, y de su origen, es porque presuponemos ya dado al hombre, la razón. Es absurdo pretender elevar la sinrazón de la Naturaleza, mediante una paulatina aminoración de su grado, hasta la razón y «sólo con que se conceda la suficiente serie de milenios hacer descender de un orangután, en último término, a un Leibniz o a un Kant». La razón, el hombre racional, debe suponerse dado (diríamos, como una entidad sustancial activa que se asienta en sí misma). Y entonces podría afirmarse que la verdadera finalidad del existir humano no es el ser racional sino el *llegar a ser* racional, por medio de la libertad (diríamos: la sustancia que busca llegar a ser lo que es). Este supuesto nos llevará a admitir la posibilidad de un pueblo primitivo y normal que, por medio de su mero existir, sin ciencia ni arte, se encuentre en el estado de perfecta cultura de la razón. «Pero nadie impide admitir al par que al mismo tiempo, diseminados sobre toda la Tierra, han vivido medrosos y rudos salvajes autóctonos, sin ninguna cultura, fuera de la mísera necesaria a la posibilidad de la conservación de su existencia sensible.»

Ninguna historia ha de pretender explicar la génesis de la cultura, en general. Propiamente, para Fichte la cultura es el todo, el yo. La cultura debe suponerse también dada. ¿Qué es entonces esta cultura en función de la cual se define el hombre? Es, por de pronto, también, una cultura subjetiva, egoiforme, que hace del hombre un ser distinto del salvaje, del bárbaro; pero esta subjetividad, tal como es tratada por Fichte, aparece inserta a su vez en un «envolvente» objetivo, a saber, la cultura objetiva ya dada como un material definido y propio para ser asimilado (y no como la forma subjetiva de lo que, cualquiera sea su contenido, pudiera ser incorporado mediante la educación del individuo, por el aprendizaje). Esta cultura objetiva es, según Fichte —otra vez advertimos aquí su diametral oposición a Herder—, la *cultura europea*. Más aún, la cultura de la raza blanca. Fichte plantea por ello, como problema importante de la filosofía de la historia, la cuestión de «cómo sean posibles las razas de la especie humana, tan diversas en color y anatomía», por

qué en todo tiempo, hasta el día de hoy, la cultura ha sido propagada exclusivamente por extranjeros que llegan y se encuentran con habitantes originarios, más o menos salvajes, de las distintas tierras.

Diríamos que mientras que Herder logró pasar a la idea de cultura objetiva a partir de la cultura subjetiva que debía ser transmitida por la tradición, en la educación histórica del género humano, Fichte se eleva desde la cultura subjetiva hasta la cultura objetiva a través del reconocimiento de una cultura objetiva ya dada, la «europea», en tanto que es susceptible de ser transmitida a los individuos salvajes, tanto como a los niños, es decir, en tanto es susceptible de ser transformada en cultura subjetiva. Sería suficiente, por tanto, advertir el tratamiento que Fichte hace de la cultura como término que denota un «material dado», supraindividual, tan complejo como la «cultura europea», para poder afirmar que él está utilizando la idea de cultura objetiva. Es cierto que la *cultura animi* de los antiguos, aun refiriéndose a una cultura subjetual, se circunscribía, sin embargo, a la cultura de los griegos y romanos frente a los bárbaros, a los esclavos, incluso a los rústicos; y, desde este punto de vista, también presuponía dada una cultura objetiva susceptible de ser «participada». Sólo que desde el momento en que lo que después sería «cultura objetiva» era para ellos la norma absoluta e intemporal que marcaba el término de desarrollo de los hombres, dejaba de ser percibida como cultura objetiva para confundirse con la misma norma de la humanidad más plena. En cambio la cultura europea para Fichte, y mucho más para Hegel, en la medida en que es contemplada como un conjunto de contenidos históricamente determinados, conformadores de los propios hombres, podrá ser percibida como cultura envolvente y organizadora de las generaciones sucesivas. Esta función conformadora y envolvente de una cultura históricamente dada no podría ejercerse sobre cada individuo, si no estuviese implantado en la sociedad política, en el Estado. Y así como la finalidad de cada individuo aislado es el goce egoísta (subjetivo) de los bienes, así la finalidad de la especie es la cultura, pues sólo a su través la especie puede desenvolverse en sus individuos. El Estado es la organización que los individuos constituyen para llevar a cabo la finalidad de la especie. Con esto Fichte puede creer que cabe establecer, en su lección 10, *que la finalidad del Estado es la cultura.*

De este modo, Fichte está proponiendo por primera vez la idea (el mito) del *Estado de Cultura.* Una idea que maduró también a través, sobre todo, de la filosofía política alemana, y antes de que Bismarck (en 1871) levantase como bandera del Estado prusiano el *Kulturkampf,* Bluntschli (en su *Allgemeines Staatsrecht* de 1852) había establecido una en otro tiempo célebre

clasificación[22] de los tipos de Estado en virtud de la cual, además de las Monarquías y de las Repúblicas habría que reconocer los «Estados de Cultura», puesto que «los intereses culturales pueden determinar de forma especial la vida de un pueblo».

Fichte sigue diciendo: «Podemos considerar simultáneamente al Estado, en particular, al más perfecto, como Estado en cada edad, como la sede de la más lata cultura de esta misma edad. Con los fines de esta cultura se halla en contradicción y pone incesantemente en peligro la conservación del Estado el salvajismo, dondequiera que tropiece con aquellos fines...». Y termina: «Por injustos que puedan parecer en sí estos fines, gracias a ellos se promueve paulatinamente el primer gran rasgo del plan del universo, la difusión universal de la cultura. Y según la misma regla se proseguirá incansablemente hasta que la especie entera que habita en nuestro globo se haya fundido en una sola república de los pueblos cultos». Fácilmente podían entender los nazis que la «lucha por la cultura» de Bismarck era la lucha del pueblo más culto de la Tierra, el pueblo alemán, lucha cuyo último objetivo sería el elevar a la Humanidad a la condición de discípula de la cultura alemana o, por lo menos, de servidora suya; en particular, y de inmediato, a entender la lucha por la cultura como orientada hacia la extirpación de la cultura judía, de la cultura romana o de la cultura asiática, encarnada, a la sazón, por el comunismo estalinista. A fin de cuentas, Fichte había dicho en su *Discurso a la nación alemana*: «Sois vosotros [alemanes] quienes poseéis, más nítidamente que el resto de los pueblos modernos, el germen de la perfectibilidad humana y a quienes corresponde encabezar el desarrollo de la humanidad (...); si vosotros decaéis, la humanidad entera decaerá con vosotros, sin esperanza de restauración futura».

El desarrollo de la Idea metafísica de Cultura en el sistema de Hegel

Un proceso dialéctico muy semejante al que hemos creído poder constatar a propósito de Herder y de Fichte es posible advertir también en Hegel. Me

22 Que pasaría a los manuales de derecho político: véase por ejemplo Luis del Valle Pascual, *Manual de Derecho Político*, Biblioteca de Iniciación Jurídica, Librería General, Zaragoza, 1941, 319 páginas, quien expone, en este contexto, ideas de Holtzendorff, Bluntschli, Burgess, Jellinek y Carré de Malberg; y concluye afirmando como tesis propia: «El Estado tiene tres fines permanentes esenciales, a saber: Fin de Derecho nacional, Fin de Cultura nacional, Fin de Solidaridad nacional» (p. 126).

refiero al proceso de transición de la idea de cultura desde su momento subjetivo hasta su momento objetivo, dotado de capacidad de reabsorber a aquél; si bien, ahora, *el momento subjetivo (la cultura, como cultura subjetiva) se nos muestra, ya en su origen, conceptualizado en un marco supraindividual, envolvente, y propiamente praeterhumano.* Pues es el mismo momento subjetivo de la cultura el que se nos da ahora en función del «Espíritu objetivo», que es la idea hegeliana más próxima a la idea de cultura objetiva y que, en alguna ocasión, se determinará explícitamente por Hegel como «cultura de una nación». He aquí, ante todo, cómo queda «transfigurado» el concepto de la *cultura animi* de Cicerón en la *Filosofía del Derecho* de Hegel (§187, R): «Como ciudadanos del Estado, los individuos son personas privadas que actúan por su propio interés; y como este interés es obtenido a través de lo universal, que aparece así como un medio, el interés de la idea no se explicita en la conciencia de los individuos miembros de la sociedad civil. Aquí, el interés de la idea, que no es enteramente consciente en los individuos, es el proceso que eleva su individualidad natural a la libertad formal y a la universalidad formal del saber y la libertad, a la vez por la necesidad natural y por lo arbitrario de las necesidades y que *da una cultura a la subjetividad particular*» [subrayado nuestro].

Por la cultura, la sustancia se hace sujeto, espíritu libre; el espíritu objetivo llegará a determinarse como espíritu absoluto (arte, religión, saber). Hegel observa que sólo quienes, como Rousseau, suponen un estado de naturaleza, un estado de inocencia primitiva de las costumbres, pueden llegar a ver a la cultura como exterior, postiza, incluso corruptora. Pero un tal estado de naturaleza es fantástico. En realidad, según Hegel, es un estado de privación, salvajismo y opresión. Hegel llega a decir que «La cultura [en su momento subjetivo] es la liberación y el trabajo de liberación superior, el punto de transición hacia la sustancialidad infinita subjetiva..., y este punto de vista nos muestra el valor infinito de la cultura como momento inmanente del espíritu». La cultura subjetiva es posible, por tanto, tan sólo en el contexto del Espíritu objetivo (de la familia, del Estado y, sobre todo, de la *Sittlichkeit*); una idea cuya abstracción cuasimetafísica se nos concreta vertiginosamente en la *Filosofía de la Historia* (Introducción II, *Determinación próxima del principio de la Historia universal*) hasta casi tomar las proporciones características del concepto de cultura objetiva tal como será utilizado por los «antropólogos científicos» de la época positivista (que, por cierto, se olvidarán tenazmente, una y otra vez, de Hegel en el momento de mirar hacia sus precursores). «Lo universal, que en el Estado se destaca y se hace consciente, la forma bajo la cual todo lo que existe queda *puesto*, es aquello que, de un

modo general, constituye la cultura de una nación. Pero el contenido determinado que recibe la forma de la generalidad y se halla en la realidad concreta que es el Estado, es el espíritu mismo del pueblo.»

Por último, recordaremos la manera dialéctica, muy explícita, según la cual Hegel entendió la relación entre los diversos círculos o esferas de culturas objetivas. En cada época, sólo una de entre las culturas existentes es la verdaderamente universal; la guerra es, por otra parte, la única relación posible entre los estados soberanos, el juicio de Dios sobre la Tierra. Precisamente la *Filosofía de la Historia* de Hegel (podría decirse) tiene como objetivo mostrar el curso según el cual han tenido lugar los relevos de los pueblos (de las culturas) que portan la antorcha de la universalidad, para sugerir, en particular, que a la sazón le había llegado la hora a Alemania.

Los caminos abiertos a la evolución de la Idea metafísica de Cultura al enfrentarse con las Ideas de Hombre y de Naturaleza

Constituiría un gravísimo error estratégico (un error al que se aproximan algunos historiadores alemanes de las ideas, o simpatizantes aquejados del que podría ser denominado «síndrome de chovinismo reflejo») utilizar el esquema o modelo del árbol único (raíces subterráneas que vienen de lejos para dar lugar a un tronco bien definido del que brotan las ramificaciones visibles, cada vez más frondosas y enmarañadas), para analizar los cursos de desarrollo de la idea de cultura, tanto cuando se explicita en teorías de la cultura como cuando se ejercita en las investigaciones científicas o en las prácticas llamadas «culturales», a partir del tronco constituido por la filosofía clásica alemana (Kant, Herder, Fichte, Hegel). Pues con semejante esquema, aun reconociendo raíces subterráneas —italianas (Vico), francesas (Montesquieu, Turgot, Helvetius), inglesas (Ferguson)— se tenderá a ver en todos los tratamientos últimos de la idea de cultura (filosóficos, científicos, políticos, ideológicos, de Dilthey a Durkheim, de Morgan a Boas o Kröber, de Marx a Bismarck o Lenin) ramificaciones del tronco alemán. Sin duda, los esquemas arborescentes son muy fértiles historiográficamente hablando, pues permiten descubrir algunas líneas genealógicas efectivas en la frondosidad de la vegetación; pero la mayor parte de las veces las líneas de derivación establecidas son aparentes, y no porque las ramas no procedan de algún tronco, sino porque existen, además del tronco de referencia, otros troncos con raíces distintas, y éstas incluso en los casos en los cuales las ramas de los diversos troncos se hayan «anastomosizado». No hace falta, en resumen, para librarnos del mode-

lo del árbol, prescindir de él, reduciéndolo a cero; por el contrario, basta multiplicarlo. No es un árbol, sino que son varios, de diferente vigor, aquellos que contribuyen a la formación de la frondosa vegetación que tenemos a la vista para analizar. Contribución múltiple que no excluye que, en un período dado, un árbol determinado (coincidiendo con circunstancias favorables del terreno, en este caso, con el auge político e industrial de Alemania hasta las dos últimas guerras mundiales) haya podido proyectar su sombra mítica sobre los demás. Lo importante, en el momento del análisis, es determinar las diferentes especies arbóreas constatables en la vegetación visible, puesto que desde una tal determinación estaremos en condiciones para no confundimos al perseguir el origen.

Para proceder a la determinación de una pertinente taxonomía de especies, en el sentido dicho, vamos a atenemos a ciertos criterios ontológicos de carácter generalísimo pero que no por ello dejan de tener una puntual aplicación al asunto. También es cierto que el sistema de coordenadas alternativas que vamos a presentar ha de entenderse como lo que es, como un sistema etic desde el cual pretendemos identificar las diferentes concepciones de la idea de cultura que emic no siempre coinciden punto a punto con las líneas del sistema de coordenadas. Por supuesto, habrá que ajustar terminologías, y asimismo, no habrá por qué excluir la posibilidad de que una misma escuela se mantenga ambiguamente entre las líneas del sistema analítico; sólo que esta ambigüedad podrá ser interpretada como un argumento crítico contra la escuela analizada, tanto como argumento crítico contra el sistema analítico mismo. De todas formas, la coincidencia es mucho más alta, y aún sorprendentemente más alta, de lo que podría esperarse dentro de márgenes tolerables de interpretación.

Hemos definido la perspectiva ontológica para el análisis de la idea de cultura como aquella que, tomando como punto de referencia a esa idea, nos lleva a preguntamos por las relaciones que tal idea (por tanto, el «material» englobado por ella) puede mantener con otras ideas reconocidamente ontológicas, en función de algún sistema de coordenadas. Atengámonos al sistema clásico de las ideas de la ontología especial, desde Bacon a Wolff, a saber, el sistema constituido por las ideas de Dios, de Naturaleza (o Mundo cósmico) y de Hombre. Podremos entonces concretar nuestra delimitación de la perspectiva ontológica para el análisis de la idea de cultura —en cuanto contradistinta de la perspectiva gnoseológica— diciendo que, desde ella, se nos abren las cuestiones concernientes, no ya al «ser de la cultura», considerada en abstracto, al modo escolástico o «existencialista», sino a ese mismo ser o realidad espiritual de la cultura en relación con las ideas de Dios, de

Naturaleza y de Hombre. Hemos de suponer también que, tras la «inversión teológica» que consideramos característica de la época moderna (una inversión por la cual Dios deja de ser «el ser en el que se resuelven racionalmente la Naturaleza y el Hombre» para constituirse en el ser «desde el cual podemos considerar racionalmente a la Naturaleza y al Hombre») la idea de Dios se desvanece prácticamente, es decir, tiende a resolverse en el Mundo o en el Hombre, o en ambas cosas a la vez.[23]

En la «edad teológica», cabe decir, los contenidos del «Reino de la Cultura» se resolverán una y otra vez en Dios y serán contemplados (pero no filosóficamente, sino teológicamente, en nombre de la fe) desde la Revelación que Dios tuvo a bien proporcionarnos: los reyes reinaban por la gracia de Dios, los libros sagrados habían sido escritos por inspiración divina, las lenguas positivas procedían del castigo que Yahvé impuso a los hombres con ocasión de su proyecto de torre de Babel, las mismas leyes morales habían tenido que ser reveladas por Dios después de la caída del hombre. Pero reyes, libros sagrados, lenguas, leyes morales, &c. son precisamente los contenidos de ese futuro «Reino de la Cultura» al que ha sido reducido el «Reino del espíritu». En la época moderna, todos los contenidos que hoy englobamos bajo el rótulo «cultura» irán paulatinamente desvinculándose del «campo gravitatorio» inducido por la Idea de Dios, pero no para pasar a ocupar un lugar exento, absoluto, sino para entrar bajo el campo de gravitación de la Idea de Naturaleza (de mundo cósmico) o de la Idea de Hombre.

Ahora bien, al poner en relación el «Reino de la Cultura» con la Naturaleza (o el mundo cósmico) se nos abre la alternativa de concebir a la cultura:

A) O bien como una creación que, desde el principio, y aun teniendo lugar en el seno de la Naturaleza (de la Tierra, pero acaso también del cielo «extraterrestre») sin embargo, constituye una creación emergente, *sui generis*, incluso por *causa sui*, que la hace irreductible e incomparable con los procesos naturales (que se supondrán teleológicamente ordenados al nacimiento del Espíritu).

B) O bien como un proceso enteramente inmerso, desde el principio hasta el final, en los procesos del Mundo natural (sin que ello signifique una reducción de la cultura humana a las culturas de otras especies zoológicas).

Podemos considerar la primera alternativa como un espiritualismo de la cultura, y la segunda como un materialismo de la cultura. De este modo, la

[23] Para el concepto de «inversión teológica» véase Gustavo Bueno, *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1972, pp. 133-140.

división bimembre de las concepciones filosóficas generales según su ontología, en *espiritualismo* y *materialismo* (división que sustituyendo «espiritualismo» por «idealismo» se corresponde con la que propuso Fichte y fue recogida por Lenin) se nos reproduce aquí a propósito de la filosofía de la cultura. Conviene advertir que, desde nuestra perspectiva, el materialismo no debe confundirse sin más con el naturalismo, puesto que también el espiritualismo de la cultura puede presentarse (como lo vemos por Herder) como un naturalismo *sui generis*. Hay que tener en cuenta, en efecto, que cuando hablamos de «espíritus», en un sentido filosófico y no meramente «animista», no tenemos por qué entender esas «sustancias fantasmagóricas, incorpóreas» de la época teológica; puesto que «Espíritu» significará ahora «principio creador, poético», no dependiente en su causalidad intrínseca de la Naturaleza, constituida por las especies inorgánicas y orgánicas, de la cual, sin embargo, puede extraer sus materiales (explícitamente suele decirse que la cultura es para el hombre una «segunda naturaleza»). Asimismo advertimos que el materialismo de la cultura no ha de entenderse en sentido reduccionista, que comportase una devaluación de los contenidos espirituales, una «degradación» de estos contenidos al nivel zoológico (el mismo Marx, o el *Diamat*, hablaron de la «cultura espiritual») sino, sobre todo, en el sentido que está inspirado por una voluntad metodológica que, aborreciendo la apelación a toda *causa sui* creadora, trata de mantener incorporados todos los procesos culturales en el contexto de los procesos cósmicos sin por ello verse obligada necesariamente a borrar su individualidad o su especificidad.

Cuando ponemos en relación el «Reino de la Cultura» con el Hombre —un Hombre que, en cuanto correlato de la Cultura objetiva, se nos presenta de inmediato desde una perspectiva social, no individual— las alternativas posibles que se nos abren son las tres siguientes (alternativas que se reexpondrán, más en detalle, en el capítulo VII):

a) La de identificar («superponer») la Cultura con el Hombre (podríamos hablar de alternativa humanista).

b) La de separar la Cultura y el Hombre (en el límite, un antihumanismo, tanto en el caso en que se considere a la Cultura por encima del hombre —un «sobrehumanismo» de la Cultura— como cuando se la considere por debajo de él, como «infrahumanismo» de la Cultura).

c) La de identificarlas en parte y en parte separarlas, de suerte que pueda decirse que ambas ideas tienen una zona de intersección, que las diversas escuelas graduarán según sus propios criterios (podríamos hablar de *praeter humanismo*, al referirnos a esta tercera alternativa).

El punto verdaderamente importante de esta taxonomía de alternativas lo ciframos en la circunstancia de que las correspondencias entre las alternativas abiertas por el primer criterio (Cultura/Naturaleza) son independientes de las del segundo (Cultura/Hombre); independientes no en el sentido de que puedan marchar separadas, sino en el sentido de que la composición de sus respectivos miembros no está determinada unívocamente. De otro modo: que no hay que identificar, por ejemplo, el espiritualismo con el humanismo, puesto que caben también concepciones espiritualistas de la cultura antihumanistas y de un modo aún más radical del que podemos asociar al antihumanismo materialista. Asimismo, hay un materialismo humanista, como también hay un humanismo espiritualista. Dado el carácter «distributivo» (desde el punto de vista sintáctico) de las composiciones entre las alternativas materialismo/espiritualismo y las alternativas humanismo/antihumanismo/praeterhumanismo, se comprenderá que, según el punto de vista, pueda ser preferible utilizar como criterio de primer rango, a la oposición espiritualismo/materialismo (considerando, en segundo rango, como variedades suyas, al humanismo, al antihumanismo o al praeterhumanismo), o bien, comenzar utilizando como criterio de primer rango la distinción humanismo/antihumanismo/praeterhumanismo, considerando como variaciones de segundo rango al espiritualismo y al materialismo. En este ensayo nos atendremos a la primera posibilidad, aun conscientes de que la equivalencia sintáctica entre estas dos posibilidades taxonómicas [(Aa,Ab,Ac;Ba,Bb,Bc) y (aA,aB;bA,bB;cA,cB)] puede encubrir profundas diferencias semánticas en la organización de un material determinado.

En todo caso, en el momento en que se establece la conexión del Hombre y la Cultura, a través de la Naturaleza (que es constitutivamente variada y múltiple), el Hombre, como parte de la Naturaleza, se nos presentará, ante todo, en la variedad de sus razas y sociedades, así como «la cultura» también habrá que verla de inmediato como un modo abreviado de designar a «las culturas». Esto equivale a decir que la unidad esencial que sugiere el término singular *Hombre* y la que sugiere el término *Cultura* habrán de ser tomadas antes como un resultado que como un punto de partida en el plano fenomenológico. Pues lo primero son los hombres, es decir, las diversas sociedades humanas, que con frecuencia no se reconocen mutuamente como tales, y sólo después de un largo proceso histórico alcanzarán, como un ideal, y a través de algunos pueblos, la visión de la unidad de todos los hombres en el «Género humano».[24] Asimismo, decimos, lo primero son las culturas parti-

[24] Recordamos que la expresión «Género humano» fue incorporada al himno de *La Internacional*.

culares (que, por tanto, no se denominarán ni siquiera de ese modo, sino por ejemplo, «costumbres diversas de los pueblos bárbaros»).

Con todo lo anterior queremos afirmar que los problemas derivados de la conexión entre las ideas de Hombre y de Cultura, a través de la idea de Naturaleza, tienen que ser planteados, ante todo, como problemas de relación entre las razas específicas y el género humano, y entre las culturas particulares y la cultura universal. Y, por ello, las relaciones entre las razas o sociedades diversas y el único género humano o sociedad universal tampoco puede formularse directamente, sino a través de las relaciones de las culturas particulares con la idea de una cultura universal (supuesto que ella tenga un correlato real, es decir, que exista efectivamente una cultura universal que exista al margen del «proyecto imperialista» de una cultura particular que se autoproclame católica, universal). ¿Aceptaremos, como norma, que las diversas culturas o las diversas razas pueden mantenerse, en el momento de su unidad, en la mutua coexistencia pacífica de sus diferencias (en una «armonía de las diferencias»), o bien nos creeremos obligados a reconocer que la norma que preside las relaciones entre culturas y razas diversas es el conflicto, la polémica, la lucha? En cualquiera de los casos, lo importante es constatar que tanto el espiritualismo como el materialismo pueden mantener sus concepciones en «versión armonista» o en «versión diafonista», y que es simple ideología asociar el armonismo cultural al materialismo (acaso, en términos políticos, a «la izquierda») frente al espíritu polemista, de cuño religioso («el que no está conmigo está contra mí») o político («de derechas»). Cabe también un «materialismo diafonista» y un «espiritualismo armonista», al menos en teoría, que es desde donde aquí estamos hablando.

La evolución de la Idea metafísica de Cultura por las rutas del «espiritualismo»

Dos palabras sobre las «filosofías espiritualistas» de la cultura. Ante todo, conviene dejar dicho que estas filosofías constituyen el terreno más propio para la maduración del «mito de la cultura», por no decir que el mito de la cultura es el que inspira precisamente estas filosofías espiritualistas. Desde luego, y según ya hemos advertido, espiritualismo no ha de entenderse, en el contexto filosófico, al modo teológico o «animista». Ser espiritualista, en filosofía de la cultura, equivale a postular un principio poético o creador como fuente o *energeia* inagotable de la «sustancia cultural», y esto sin perjuicio de

reconocer que de ese principio creador actuante puede emerger o brotar la cultura.[25] Ahora bien:

Aa) El espiritualismo de la cultura puede abrirse camino, ante todo, por los cauces del humanismo. El espíritu se identificará precisamente con el hombre, en tanto que éste es «animal cultural»; identificación que no habrá que hacer consistir tanto en la visión del espíritu como humano cuanto en la visión del hombre como ser espiritual, definible precisamente por su espiritualidad creadora. Es este espiritualismo el que suele ser confundido muchas veces con el idealismo, y no sin motivos, porque el idealismo absoluto de Fichte —como el de Kant, en su terreno— es a la vez un espiritualismo y un humanismo. Espíritu es el yo; el no-yo ni siquiera existe como sustancia, sino únicamente como «posición del yo», de suerte que el mundo es, en cierto modo, la creación misma del yo, por tanto, algo muy próximo a un mundo de cultura en el momento en el cual el yo absoluto se determina como yo o como tú, es decir, socialmente (ideas que han renacido en nuestros días entre algunos físicos defensores del llamado «principio antrópico»).[26] También Herder, sin perjuicio de la intensa coloración naturalista de su terminología, habría de ser alineado en este tipo de concepciones espiritualistas y humanistas de la cultura: el hombre es hombre en virtud de su cultura espiritual, constitutiva de su segunda naturaleza. La cultura es el mismo contenido del hombre «creándose a sí mismo» o bien «expresándose simbólicamente» a sí mismo o a sus próximos; la cultura es lenguaje, expresión de los hombres en sociedad y reflejo de la sociedad misma, así también como instrumento de socialización y de humanización. De hecho la cultura se determinará como expresión misma del espíritu de un pueblo, creador de su lenguaje, de sus mitos, de su arte y de sus costumbres. Así Dilthey, Max Scheler o el propio Cassirer, cuyo humanismo se expresa en las fórmulas más explicitas y rotundas, no sólo en lo que concierne a la metodología del conocimiento, sino también a la propia realidad conocida. Leemos en su *Antropología filosófica*: «La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra» [que es la cultura, como «conjunto de las formas simbólicas» del arte, religión, ciencia, tecnología, parentesco...]; «la cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de

[25] Véase Gustavo Bueno, *Materia*, Pentalfa, Oviedo, 1990, en donde se propone la idea filosófica de «espíritu» como equivalente a la idea de «forma separada», que implica la actividad pura.

[26] Una exposición enciclopédica de este principio en John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Princple*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

la progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal».[27]

Ab) Pero el espiritualismo de la cultura se desarrolla también al margen del humanismo, y aún, en el límite, en contra suya, no sólo como espiritualismo no humanista de la cultura, sino como espiritualismo antihumanista, de signo «sobrehumano» (y, a veces, «infrahumano»). La cultura se abre camino ahora a través del hombre, pero lo transciende, de suerte que el hombre queda «más abajo», con sus miserias cotidianas. El espíritu, a través de la cultura, se sitúa por encima de él (y ni siquiera se le llama superhombre a este espíritu, acaso para no contaminarlo). Alienta en esta concepción de la cultura una suerte de dualismo gnóstico («Dad carne a la carne y espíritu al espíritu», decía Basílides). Esta visión de la cultura fue acaso, en cierto modo, constitutiva del romanticismo alemán, particularmente cuando la cultura fue entendida, sobre todo, como arte, desde Novalis hasta Ricardo Wagner: sólo es posible alcanzar una liberación de la realidad miserable y finita de la vida humana a través del arte, que abre al espíritu el acceso al infinito, a *la religión de la música* (de Camille Mauclair). Muchos pensadores alemanes, próximos a la «filosofía de la cultura», los teóricos de los Valores Superiores (estéticos, éticos, lógicos), los «axiólogos», anteriores a la Segunda Guerra Mundial (D. H. Kerler, Nicolai Hartmann), estuvieron muy cerca de este espiritualismo antihumanista, que ponía al Héroe (no necesariamente militar) o al Genio (no necesariamente el genio artístico) en una «sublime soledad» tan por encima de los hombres ordinarios que solamente podría llamársele hombre por su apariencia. Paralelamente, aunque más lejos de la «filosofía de la cultura», también Heidegger cuidó de establecer distancias entre el hombre y la existencia auténtica del *Dasein*, no alienado, en su *Carta sobre el humanismo*. Sin embargo, fue Leo Frobenius quien, dentro de los más estrictos límites de la filosofía de la cultura, mantuvo la concepción no humanista (a veces, incluso antihumanista) de las culturas más enérgica y mística de entre todas las que podríamos citar. Y esto dicho a pesar de que, en ocasiones, Frobenius utilizó fórmulas que podrían dar a entender que la cultura, aun no siendo por sí misma humana, es formadora de los hombres (hasta el punto de llamarla por eso *Paideuma*). Frobenius quiso mantenerse en una

[27] Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (1944), versión española de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, Méjico 1945, pp. 133 y 412.

perspectiva naturalista; pero su naturalismo es, al modo del de Herder, un espiritualismo (en el sentido filosófico, desde luego, que hemos dado a este término), pues consiste en reconocer a la Cultura como un organismo dotado de vida autónoma (la cultura «como ser viviente») con una morfología, anatomía y fisiología de las formas culturales propia o —como él mismo dice— como un «tercer imperio» al lado del imperio de la Naturaleza orgánica y del imperio de la Naturaleza anorgánica. Su naturalismo hay que entenderlo como voluntad de conferir a la cultura una sustancialidad energética similar a la que pudiéramos atribuir a la vida orgánica y un similar arraigo en la inmanencia del mundo, frente a cualquier dogma trascendente. Por ello mismo, su naturalismo no excluye el espiritualismo atribuible a un principio creador. De este modo se concluye que la cultura, viviendo en el mundo natural, como los seres orgánicos, es independiente de éstos. Y así dice que los contenidos de la cultura, las ideas «surgen demoníacamente de la entidad del *Paideuma*». El hombre (el hombre que estudia la Antropología, en el sentido de Blumenbach, el hombre diversificado en razas diferentes, o el hombre que estudia la Psicología) queda, en la concepción de Frobenius, más del lado de la naturaleza orgánica que del lado del «imperio cultural»: «La cultura es, frente a sus representantes humanos, un organismo absoluto». Más aún, dice Frobenius en 1920 exponiendo la evolución de su propio pensamiento, también la distancia entre el hombre y la cultura aumenta continuamente. «He visto allá [en África] grandes y fuertes formas culturales en razas oscuras y poco estimadas; en Europa, pequeños y miserables restos de cultura en hombres altos y elevados y viceversa... La cultura se me aparenta hoy en su gran organidad más independiente del hombre que entonces [en 1895, recién fundado su *Archivo de África*]».[28] Ante textos de esta índole no deja de ser paradójico que los antropólogos actuales reivindiquen a Frobenius como uno de sus clásicos.

Por lo demás, la concepción de la cultura de Frobenius fue aplicada por Spengler para decirlo con sus propias palabras, a la historia de las culturas en su período de configuración de formas y épocas de la cultura «monumental» («el *Paideuma* del hombre primitivo es para él [Spengler] sólo un caos»). La influencia de Spengler en la filosofía de la cultura es bien conocida, pero aquí sólo queremos destacar que, para Spengler, como para Frobenius, las *culturas* nacen, crecen y mueren a un ritmo distinto de los ritmos de los hombres

[28] Leo Frobenius, *La cultura como ser viviente, contornos de una doctrina cultural y psicológica* (1921), traducción española de Máximo José Kahn, Espasa-Calpe, Madrid, 1934, p. 24.

(duran un promedio de mil años), y adquieren una morfología cada vez más diversa; mientras que los hombres permanecen en su anatomía, en su fisiología y en su psicología, invariantes, en lo esencial de su vida.

Ac) El espiritualismo de la cultura puede presentarse también en una perspectiva que no es propiamente humanística, pero tampoco ahumanística, sino praeterhumanística. La cultura será concebida ahora, desde luego, como una creación del espíritu. Un espíritu que aunque no puede identificarse plenamente con el hombre, ni el hombre con él, sin embargo se identifica parcialmente, así como recíprocamente. Es obvio que los criterios posibles para establecer las fronteras de lo humano-espiritual y de lo espiritual no humano han de ser muy variables. Unas veces, la línea fronteriza se establecerá entre la prehistoria y la historia; otras veces la línea pasará por zonas geográficas (pueblos o sociedades naturales o salvajes/sociedades civilizadas fluviales). Otras veces la línea divisoria separará a las razas o a las clases sociales. También es obvio que las concepciones praeterhumanas de la cultura podrán aparecer en ocasiones como un *mixtum compositum* de humanismo y ahumanismo, y fácilmente nos conducirán a resultados eclécticos. Pero, en principio, las diferencias son claras, aun cuando el concepto de «praeterhumanismo» sea mucho más complejo y envuelva una dialéctica más compleja que la del humanismo y la del antihumanismo.

Acaso la concepción que pueda tomarse como prototipo de la concepción praeterhumanista de la cultura sea la concepción hegeliana de la cultura. No disponemos de espacio para tratar de este asunto a fondo y para justificar debidamente nuestra interpretación. Nos limitaremos a sugerir que una cosa es «humanizar el Espíritu» —el antiguo Espíritu divino— y otra cosa es «espiritualizar al Hombre» en algunos de los momentos de su desarrollo. Lo que no podemos hacer es poner en segundo plano el lugar que atribuyó Hegel a la Antropología (por tanto al hombre), que es el lugar del Espíritu subjetivo, Espíritu sin duda, pero en el momento mismo de su «despertar» en la Naturaleza. Cuando el Espíritu comienza a desplegar su verdadera energía, es cuando alcanza la figura del Espíritu objetivo. Pero el Espíritu objetivo, que carece de alma —como se ha dicho (Ortega), es un «desalmado»— no es propiamente humano, sino más bien praeterhumano; por ello culmina en el Espíritu absoluto a través de cuyas fases (arte, religión, saber) culmina la autoposición del Espíritu en sí mismo, como libertad. Pero la cultura, como hemos visto anteriormente, dimana, según Hegel, del Espíritu objetivo y absoluto, en el momento en el que, a su través, el Espíritu subjetivo se eleva a la vida superior.

La evolución de la Idea metafísica de Cultura por las rutas del «materialismo»

Tenemos también que ser muy esquemáticos en la exposición de las filosofías de la cultura que hemos denominado «materialistas», una denominación que no agradará a todos los que incluimos en este epígrafe, puesto que muchas veces ellos no se reconocerán como materialistas culturales. Sin embargo, las diferencias entre el materialismo cultural en sentido estricto (el de White, Steward o Marvin Harris)[29] y las otras concepciones de la cultura que llamamos materialistas pueden reexponerse como diferencias entre materialismos humanistas y no humanistas (siendo el materialismo cultural prototipo del materialismo humanista, o quizá mejor, antropológico). Pues materialismo, como hemos dicho, lo entendemos aquí como la negación del espiritualismo, por tanto, como la concepción que incita a aplicar sistemáticamente una metodología que permita determinar las fuentes «materiales» (biológicas, etológicas, económicas) de la cultura humana, en todas sus formas, y la dependencia de la cultura respecto de estas condiciones naturales (entendiendo «natural» aquí en el sentido genérico y no en el sentido específico de la «naturaleza humana» al modo de Frobenius).

Ba) El materialismo de la cultura se nos ofrece en primer lugar en la forma de un humanismo, de un antropologismo. Su precedente teórico más antiguo, aunque referido a la cultura subjetiva, lo hemos puesto en el mito del *Protágoras* platónico, cuando reducimos la alegoría a sus términos positivos.[30] Pero el materialismo de la cultura nos interesa aquí, sobre todo, en cuanto «filosofía implícita» de la disciplina que se ocupa explícitamente del hombre, la Antropología cultural (fuertemente impregnada, por cierto, de naturalismo); disciplina que es, sobre todo, la Antropología de la tradición anglosajona: Morgan, Tylor, Boas, Kröber, Radcliffe-Brown, Malinowski, Herskovits, Steward, &c. Y esto dicho sin perjuicio de que muchos antropólogos de esta tradición no quieran reconocerse como materialistas. Lo característico de la visión antropológica de la cultura, tal como la entendemos, es la definición del

[29] Hemos analizado más ampliamente el materialismo de Harris en Gustavo Bueno, «Determinismo cultural y materialismo histórico», *El Basilisco*, núm. 4 (1ª época), septiembre-octubre 1978, pp. 4-28. Un estudio de conjunto sobre el materialismo cultural de Harris en David Alvargonzález, *Ciencia y materialismo cultural*, UNED, Madrid, 1989, 386 pp.

[30] El lector puede consultar nuestro «Análisis del *Protágoras* de Platón» en la edición bilingüe de este diálogo, traducido por Julián Velarde, publicado por Pentalfa, Oviedo, 1980, pp. 15-84.

hombre como «animal cultural», y la aproximación hacia su estudio científico y objetivo a partir de las culturas humanas (particularmente en sus capas extrasomáticas e intersomáticas o sociales) como si fueran «vegetaciones» conformadas por los hombres a partir de una vida natural que, impulsada por sus «necesidades», y gracias a la inventiva propia, han ido consolidándose como «totalidades complejas» (según la fórmula de Tylor) dotadas de una poderosa estructuración interna y diferenciadas mutuamente. No se olvidarán, sin embargo, las relaciones interculturales, las aculturaciones, los procesos de difusión, &c.; pero lo más importante sea acaso la tendencia hacia un armonismo, perspectiva procedente probablemente del hecho de que esta antropología se inspira en los estudios de las sociedades preestatales (llamadas antaño «naturales», «primarias», «salvajes» o «bárbaras»). En efecto, el relativamente reducido tamaño de estas sociedades, y la distribución discreta de las mismas (sin perjuicio de contactos regulares comerciales y militares) son características que se ajustan bien a un esquema armonista —funcionalista—, de signo biológico-ecologista, que se intentará extender en vano a las culturas históricas de carácter imperialista o universalista, es decir, a las culturas «católicas». De varias maneras se intentará explicar el fracaso de esta aplicación: o bien se le considerará transitorio —una pesadilla histórica que acabará por desaparecer en el futuro— o bien definitivo, y entonces un sentimiento de nostalgia poética hacia los *Tristes trópicos* será la última salida posible. De hecho, con la evolución de las sociedades industriales en nuestro siglo, el antropologismo va quedando reducido a ideología de grupos marginales, y aun la misma antropología clásica está desapareciendo como disciplina y transformándose o bien en una disciplina cuasisociológica (que se ocupa de las comunidades urbanas) o bien en una disciplina literaria (de relatos de épocas ya pasadas).[31]

En cambio, el antropologismo armonista encuentra hoy una vía de recuperación a propósito, no ya de las culturas exóticas y lejanas sino de las culturas cercanas e internas a las propias sociedades políticas o estados de nuestros días: es el armonismo de las regiones, de las «comunidades autonómicas», que intentan ser rescatadas de la jurisdicción de los tradicionales estudios históricos, que amenazan a su identidad. La vitalidad del mito del armonismo de las culturas está probablemente asegurada durante bastantes años. El mito se compone principalmente de la composición de estos dos momentos extremos: lo *particular* y lo *universal* («lo universal es lo particular genuino, auténtico; lo

[31] Puede verse a este respecto Alberto Cardín, *Tientos etnológicos*, Júcar, Madrid, 1988; y la compilación de James Clifford y George E. Marcus, *Retóricas de la Antropología*, Júcar, Madrid, 1991.

universal abstracto —es decir, sin colorido folclórico— es equivalente a lo inerte y burocrático»). Se supondrá, por tanto, que la inmersión en lo particular de cada cultura concreta asegura automáticamente la universalidad, aunque no se sabe por qué. Sin duda porque se confunde la universalidad refleja, etnológica o gnoseológica (la universalidad del disco botocudo) y la universalidad directa. Es evidente que la defensa de los rasgos culturales más particulares, por extravagantes que sean (siempre que no consistan en comerse el hígado del enemigo, como en Camboya, 1994), asegura una universalidad etnológica a los pueblos que la cultivan; pero no porque el contenido cultural sea aceptado como un valor, sino, por el contrario, como un rasgo de salvajismo cuya conservación es científicamente deseable, aunque este deseo esté en contradicción con otras exigencias estéticas, económicas o éticas (la contradicción de la «reserva mejicana» del *Mundo feliz* de Aldous Huxley).

Bb) La «corriente central» de la Antropología, como ciencia de las culturas humanas, discurre sin duda por los cauces del humanismo. Pero esta corriente central no es la única e incurriríamos en grave error subestimando las corrientes antihumanistas o no humanistas dadas dentro del materialismo. Aunque puedan considerarse en gran medida marginales, han tenido una gran influencia y constituyen, en todo caso, puntos de referencia imprescindibles para el sistema general de las teorías de la cultura. Por lo demás, el antihumanismo puede estar afectado por signos opuestos, porque la incompatibilidad supuesta entre el hombre y la cultura puede entenderse ya en sentido de una «defensa del hombre» (que busca liberarse de la cultura opresora) ya como una «defensa de la cultura» (que busca defenderse de la degradación a la que la somete la miseria humana, por ejemplo, en su fase capitalista). Por tanto, el antihumanismo cultural puede equivaler a un humanismo contracultural. Cabría poner en correspondencia estos dos sentidos con estos dos sintagmas recíprocos utilizados de vez en cuando como rótulos de libros: *El hombre contra la cultura*, y *La cultura contra el hombre*, si no fuera porque el segundo, desde coordenadas humanistas generales, puede considerarse equivalente del primero.

Si en el mito del *Protágoras* creíamos poder poner el primer antecedente clásico del humanismo materialista, en el cinismo antiguo podríamos ver el antecedente del antihumanismo cultural, y aun de la contracultura, pero en su sentido más radical (no meramente en el sentido muy determinado que adquiere este concepto, por ejemplo, en el libro de Roszak).[32] Un sentido que

[32] Theodore Roszak, *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil* (1968), edición española, Kairós, Barcelona, 1970, 320 pp.

se dirige contra toda cultura y no contra una cultura en particular. Cuenta Liercio que Diógenes de Sinope, habiendo visto a un muchacho bebiendo el agua que, con sus manos, tomaba de un río, arrojó su colodra diciendo: «Este niño me gana en sabiduría». Esta anécdota célebre resume la actitud que el cinismo mantuvo ante la cultura; desde luego, ante la cultura extrasomática, representada aquí por una colodra que bien podría ser también una joya artística, y por ello mismo vana y superflua. Pero también habría podido ser un vestido (es conocida la conexión entre el cinismo y los sabios desnudos —gimnosofistas— que los griegos descubrieron a raíz de las campañas de Alejandro). También Epicuro podría citarse entre estos precursores de la contracultura, aun cuando lo que Epicuro propugnó fue el repliegue, sobre todo, de la cultura urbana, política, de la vida de la ciudad; así podrían interpretarse los versos de Lucrecio: *Suave, mari magno turbantibus aequora ventis...* En consecuencia, la vuelta a la vida fuera de la ciudad no tiene en el epicureísmo tanto el sentido cínico (que nos recuerda más bien el del bárbaro de Platón, «el buen escita», Anacarsis, o incluso el buen salvaje de Rousseau) cuanto el sentido horaciano del *Beatus ille*, de la «vida retirada», al margen de la civilización, de la ciudad. La contracultura epicúrea podría también ponerse en conexión con el ascetismo cristiano, el que propugnaron los Padres del Yermo (del que nos habla Paladio en su *Historia lausiaca*), desencantados de la civilización helenística, personajes extravagantes del siglo IV (San Pajón, San Simón Estilita, &c.) que no buscaban tanto la vida del buen salvaje en la Naturaleza cuanto vivir en los desiertos de Nitria, apartados del mundanal ruido, «solos con el Solo», «ni envidiados ni envidiosos», como *monajoi*, monjes (para quien ha logrado vivir a solas con Dios, aunque sea analfabeto, la misma «voluntad de saber» de las cosas del mundo natural o histórico no podía ser otra cosa sino una suerte de frívola glotonería). No cabe duda que esta línea contracultural del cinismo es la misma que se continúa en el siglo XVI (la vida pastoril) y en el XVIII (el buen salvaje). Por último, conviene tener en cuenta el fuerte componente contracultural que alienta en muchos análisis llevados a cabo desde el naturalismo reduccionista, en el sentido de la Sociobiología o de otras perspectivas zoologistas. El reduccionismo zoologista en el análisis de la cultura lleva implícito, en efecto, la devaluación («desacralización») de los valores culturales que el humanismo clásico ponía en los lugares más altos, y tiene mucho de reducción de la cultura objetiva al plano de la cultura subjetiva o subjetual. Sirva, como único ejemplo, este párrafo de *El mono desnudo* de Desmond Morris: «Toda la industria frigorífica y conservera del hombre no es otra cosa sino un medio al servicio de los mismos impulsos de los animales carniceros que entierran y conservan la comida;

toda la labor del poeta que dedica su poema, la *Divina Comedia*, a Beatriz, no es sino un circunloquio para decirle que desea unirse sexualmente con ella; todas las obras de arte, las Pirámides, son maniobras [superestructuras] para mantener la dominación de los explotados, similares al golpearse el tórax el gorila». Añadiríamos nosotros: todo esto será verdad desde el punto de vista etológico o psicológico genérico, pero la cultura objetiva no se resuelve en esos objetivos o fines subjetivos, sino en los propios *fines operis*; como pueda serlo, por ejemplo, que la *Divina Comedia*, para existir, necesita el soporte de un libro, que ha de poder ser escrito, copiado, distribuido, por tanto, concatenado con otros contenidos culturales, según líneas y estructuras que ya no tienen nada que ver con los supuestos *fines operantis*, ni, en todo caso, son deducibles de ellos. ¿Qué tienen que ver con los fines sexuales (subjetivos) de Dante la estructura de su caligrafía o la encuadernación del pergamino, el ritmo de los versos o la gramática de sus proposiciones? Pero la cultura objetiva consiste precisamente en estas cosas, y no en aquellas finalidades; como tampoco el agua que cae por el salto y mueve la turbina corre tendiendo a generar electricidad: la fábrica de luz no constituye ningún fin de la corriente de agua que choca con las palas de la turbina (ni tampoco puede decirse que la turbina sea simplemente una *expresión* de la tendencia del agua a moverse hacia abajo). Tan difícil es *deducir* de la caída del agua la electricidad del generador como deducir de las tendencias sexuales de Dante la estructura de sus versos.

El antihumanismo de la cultura, como hemos dicho, no siempre toma la vía de la contracultura («en el nombre del Hombre»); a veces toma la vía del contrahumanismo («en el nombre de la Cultura»). La cultura podrá aparecer como inhumana, pero es un valor superior y a él habrá que sacrificar al propio hombre. Su lema podría ser: «No se ha hecho el sábado para el hombre, sino el hombre para el sábado». La cultura exige el esfuerzo, el sacrificio y hasta la mutilación o la muerte de los hombres o de sus familias: ¿cómo se hicieron las pirámides faraónicas o los acueductos romanos que hoy admiramos como supremas obras culturales? Los espectáculos del circo, incluso el incendio de Roma por Nerón, ¿no justifican el sacrificio de los gladiadores o el de los cientos de los habitantes romanos anónimos? Y desde una óptica cristiana, ¿no se emasculó Orígenes, renunciando a los atributos más característicos del varón, precisamente en nombre de ciertos valores religiosos cristianos, «culturales», que él consideró superiores? ¿Cuántas veces no se ha ofrecido la propia vida para defender las instituciones de la Patria o el patrimonio artístico de una ciudad atacada por el enemigo? Citamos estas situaciones tan comunes para demostrar que la concepción antihumanista de la cultura es

algo más que una simple teoría filosófica, puesto que está ejercida una y otra vez a lo largo de toda la historia de la humanidad. En esta concepción, si lo humano tiene algún interés, será en la medida en que la felicidad de los hombres se subordine a la cultura, a la obra, cualquiera que ésta sea, incluso cuando esta obra sea tan efímera como el puente sobre el río Kwai (de la película dirigida en 1957 por David Lean). Podríamos afirmar que este antihumanismo cultural alcanza muchas veces un signo aristocrático o elitista: «La felicidad es de plebeyos», decía Goethe; y Oscar Wilde sólo veía legítimo justificar al socialismo en la medida en que mejorara las condiciones para un florecimiento de la vida del arte y de la cultura.

Bc) La visión materialista de la cultura, desde una perspectiva praeterhumanista, responde, como hemos dicho, a los planteamientos más complejos y dialécticos de la cuestión; lo que no significa que una visión semejante sea, por ello mismo, la más «científica», o coherente con los postulados del materialismo. La mitología de la cultura puede florecer también ampliamente en estos lugares, como resultado de la luz arrojada por esta perspectiva.

En el fondo, la perspectiva materialista es ahora un paralelo de la perspectiva espiritualista del praeterhumanismo. Más aún, podríamos pensar que su verdadera importancia práctica reside en el praeterhumanismo de la cultura, siendo secundaria su «cobertura especulativa» materialista o espiritualista. Sin embargo, no nos parece legítimo subestimar estas «coberturas», puesto que ellas no son meros agregados postizos a una actitud previa ya consolidada, sino modos de entender la conexión de una tal actitud con otras muchas referencias, incluidas las referencias prácticas.

De todas formas, así como presentábamos a Hegel como prototipo de la concepción espiritualista del praeterhumanismo cultural, así ahora presentaríamos a Marx como prototipo de las concepciones materialistas de la cultura desde la perspectiva del praeterhumanismo. En efecto, la concepción de la cultura que cabe atribuir a Marx (decimos «que cabe atribuir», puesto que Marx no expuso explícitamente una doctrina sobre la cultura, de la misma manera que tampoco expuso una doctrina de las clases sociales, salvo por modo fragmentario) no disocia plenamente «cultura» y «hombre», pero tampoco los identifica enteramente, ni explica la una por el otro, ni recíprocamente. Los debates sobre el humanismo marxista, en la época de la Unión Soviética, tuvieron que ver, sin duda, con esta situación. Se diría que Marx, si tomamos «en serio» muchos de sus textos, postula una amplia franja para el desarrollo de las formas de la cultura «al margen del hombre», puesto que aunque las formas culturales aparecen a través de los hombres, tomados éstos en su sentido «linneano», natural, o bien lo hacen «por encima de su volun-

tad» o bien se supone que derivan del «hombre alienado», un hombre, por tanto, que no ha alcanzado todavía su estado de plenitud. (Para decirlo en términos escolásticos: los contenidos culturales serían muchas veces antes «obras del hombre» que «obras humanas».) La voluntad materialista de Marx está fuera de toda duda, y desde el punto de vista de esa voluntad podemos interpretar el hecho de que el lugar de la idea espiritualista (hegeliana) de *creación* sea ocupado por la idea de *producción.* Esto dicho sin perjuicio de la profusión que advertimos, en los escritos inspirados en el marxismo, del término *creación* en contextos tales como «capacidad creadora de la burguesía» o, sobre todo, «capacidad creadora del proletariado». En realidad, la idea de *producción* —la *poiesis* de los griegos (que Aristóteles suponía moderada por la *techné,* el arte)— suele aplicarse, sobre todo, a la producción *material,* al terreno del *facere* (de lo factible); reservándose para la *creación* la esfera del *agere* (de lo agible), el término *praxis* (que Aristóteles supone moderado por la *phronesis* o prudencia). En otra ocasión hemos observado cómo el español ha borrado la diferencia entre el *agere* y el *facere* en el concepto del *hacer,* logrando elevarse de este modo a un nivel de abstracción superior, que permite captar la unidad que media entre «hacer una buena faena» (*agere,* en latín) y «hacer una buena mesa» (*facere,* en latín). Con esto queremos decir también que la idea de *producción,* en el materialismo histórico, si la asociamos a la idea del *hacer* no puede circunscribirse a los límites de las categorías económico políticas, de parecida manera a como la idea del *proletariado* tampoco puede circunscribirse a las categorías sociológicas de «clase obrera», de «clase de trabajadores industriales» o de «clase explotada». La idea de *producción* marxista deriva de la idea hegeliana de la «autogeneración del hombre como proceso» (como consta en los *Manuscritos* de 1844). Otra cosa es que la idea comience a ser interpretada en el terreno material, que habría de incluir, ante todo, a la producción de alimentos y medios de subsistencia. Podría observarse (siempre que admitamos como impensable la idea de una *causa sui*) que la fórmula hegeliano marxista de la «autogeneración del hombre» requiere una exégesis racional, que obligaría a retirar al hombre como *terminus a quo* del proceso; habría que pasar a considerar al hombre como su *terminus ad quem.* Según esto, el «hombre», como proceso, es sólo el que llega a «hacerse a sí mismo» («autogeneración») a través de la *producción,* cuyas fases (los «modos de producción») marcarán precisamente el ritmo progresivo de la historia («prehistoria») del «Género humano». En función de la definitiva autoconstrucción de ese Género humano en su fase final de plenitud y libertad, se situará también la idea del «Proletariado», como demiurgo de la producción. Porque el proletariado, aun siendo una clase social del modo de

producción capitalista, desborda, desde luego, su condición de figura sociológica, es la «clase universal» (que es cualquier cosa menos una «clase sociológica», empírica, positiva). La idea de «clase universal» que Hegel había identificado con la clase de los funcionarios públicos del Estado, la identificará Marx con el proletariado industrial, pero solamente en la medida en la cual la clase trabajadora mantenga su perspectiva revolucionaria de clase universal (llamada a destruir todas las clases). Perspectiva que sólo podría alcanzar, en la sociedad industrial, gracias a su condición de Demiurgo, capaz de controlar los medios de producción, el Proletariado victorioso.

La confluencia de la Idea metafísica de «Cultura» y la Idea metafísica de «Producción»

Ahora bien: ¿qué relación cabe establecer entre la Producción y la Cultura? Si mantenemos la idea de la cultura objetiva acuñada por el materialismo humanista —atengámonos aquí al «todo complejo» de Tylor— cabría decir que el contenido de la Producción es precisamente la Cultura, o, de otro modo, que la «traducción» más aproximada que cabría hacer de la idea del «todo complejo» de Tylor al materialismo histórico sería la idea de «producción». Pues la producción es, ante todo, producción material, y la producción material es un proceso cultural en el sentido antropológico amplio, pues comporta además del trabajo humano (que es cultura intrasomática) medios de producción (útiles, herramientas, es decir, contenidos extrasomáticos culturales) y relaciones de producción (familiares, jurídicas, políticas, es decir, relaciones intersomáticas), que también son culturales. Y la producción material, en tanto va dando como resultado una «sociedad compleja», se organizará dentro de un determinado modo de producción que implica una *base* (los medios de producción y las relaciones de producción) y una *superestructura.* Desde este punto de vista cabría «estructurar» la cultura de una sociedad en proceso según tres planos, en estrecha interacción recíproca, como lo hizo Marvin Harris. El materialismo cultural, en efecto, toma en este punto la inspiración del materialismo histórico, reconociendo una *infraestructura* (que corresponde a la «base»), una *estructura* (sobreentendida como «estructura social de las relaciones de producción») y una *superestructura* (que comprende arte, religión, literatura, &c.). También es verdad (y con esto señalamos una de las más graves dificultades con las cuales, a nuestro juicio, hubo de enfrentarse el materialismo histórico) que la idea de cultura, en el curso de desarrollo de las ideas marxistas —y sin perjuicio de rectificaciones impor-

tantes (el *lenguaje* no sería superestructural, según Stalin; y tampoco, según Godelier, ciertas religiones, a las que habría que considerar como formando parte de la base productora del grupo social)— ha tendido a circunscribirse de hecho al terreno de las superestructuras, por ejemplo, a través de la distinción entre «producción material» —como si para el materialismo pudiera haber producción no material— y «producción cultural» (que a veces incluso suele llamarse «espiritual»). Un concepto que constituyó el nervio de la «revolución cultural» del maoísmo y aun de la política cultural maoísta que a partir de 1960 adquiría carácter de abierta hostilidad contra el *humanismo,* entendido como interés por los factores humanos permanentes que van en detrimento de los análisis de clase. Otras veces, a través de distinciones tales como «trabajadores manuales» y «trabajadores intelectuales» (que Gramsci definía como «funcionarios de la superestructura»); en España, a través de la distinción entre las «fuerzas del trabajo» y las «fuerzas de la cultura», lo que implicaba una reivindicación de la importancia de la superestructura en el proceso social (reivindicación en la que ya se distinguió Gramsci).

Pero, en cualquier caso, habría que decir que el proceso de «producción de la cultura», tal como se presenta desde el materialismo histórico, se diversifica desde el principio, y ocurre como si la unidad del todo complejo, que para Tylor aparecía dada sin más, se mostrase ahora como una situación inestable y problemática, desde el momento en que la producción se supone ya en marcha (acaso desde las sociedades organizadas en una fase posterior al «salvajismo» de Morgan, tal como fue interpretado por Engels).[33] Lo que para Tylor, en efecto, y para los «antropólogos» no constituía dificultad mayor, sino constatación de un hecho positivo —a saber: que la cultura es el nombre de múltiples contenidos y procesos culturales, esferas o todos complejos, cuya unidad se supone dada factualmente— para el materialismo histórico (como también para el espiritualismo hegeliano) representaba un problema filosófico-práctico, puesto que esas múltiples culturas habrá que considerarlas como «conformaciones» cuya unidad es inestable y aun eximera («llevan en su seno a sus propios enterradores»), porque implican la fractura o alienación de la superior unidad del Espíritu o del Género humano. De este modo, la pluralidad de culturas y la complejidad conflictiva

[33] Federico Engels, *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* A través de Engels muchos conceptos de Morgan pasaron a formar parte del materialismo histórico; al cabo de los años, White, en un viaje a la Unión Soviética, en los años treinta, conoció el libro de Engels y, de este modo, el materialismo histórico ejerció una influencia soterrada sobre el materialismo cultural de White y (a través de Steward) sobre Harris.

entre todas ellas y sus partes no podrá ser meramente constatada como un simple hecho positivo, porque el proceso histórico (de una totalidad atributiva), que también es una realidad positiva (aunque no sea propiamente un «hecho») nos pone delante de las mutuas contradicciones percibidas desde la perspectiva de la unidad total del Espíritu o del Género humano, es decir, desde la Cultura universal, atribuida a la Humanidad en su fase de plenitud (la fase verdaderamente antropológica).

Lo que para el espiritualismo dialéctico hegeliano eran las determinaciones del Espíritu en las culturas particulares de los diversos pueblos (Estados) destinados a ser asimilados por la cultura victoriosa de cada época, como encarnación del Espíritu universal, para el materialismo histórico dialéctico serán las determinaciones («parcializaciones») del Género humano primero en diferentes sociedades particulares (circunscritas a regiones geográficas diferentes separadas entre sí, y no necesariamente homogéneas: Engels subrayó principalmente las diferencias entre los pueblos del Viejo y del Nuevo Mundo, derivadas de las diferencias geográficas, ganaderas, &c.) y, más tarde, las parcializaciones de las culturas superiores en las determinaciones particulares propias de las sociedades más avanzadas. De éstas, las más conocidas son la sociedad correspondiente al modo de producción capitalista (dentro de la cual se constituye la «cultura burguesa») y la sociedad comunista (condición de una «Cultura universal»). Tales parcializaciones, consideradas desde la idea de la «alienación» —que depende, a su vez, de la idea o proyecto práctico de una Cultura universal asociada al Género humano— obligan, en cierto modo, a plantear los problemas de la unidad de la cultura en términos de una «revolución cultural». Pues únicamente a través de la transmutación de las culturas particulares en una cultura universal podría la humanidad «conquistarse a sí misma». Pero la idea de una revolución cultural (generalizando el proyecto maoísta) en la perspectiva universal es una idea mítica y, por ello, admite las interpretaciones más contradictorias. Por ejemplo, si nos situásemos en la perspectiva del proletariado como agente o demiurgo de la revolución final, destinada a borrar todas las clases en el proceso de su autogénesis definitiva, podría pensarse que sólo la cultura proletaria, en cuanto cultura del proletariado que encabeza la revolución, podría ser la cultura del porvenir. La dificultad objetiva más importante que se presentó una y otra vez ante esta concepción de la cultura universal tuvo que ver con la multiplicidad de pueblos o naciones con cultura propia a partir de las cuales la revolución tenía que llevarse a efecto. ¿Cómo entender la relación de esas supuestas culturas nacionales con la cultura universal, en el sentido marxista? La «cuestión

nacional» —como se la denominó en el marxismo— sólo podía recibir dos tipos de respuestas:

1) La respuesta universalista o internacionalista tendente a considerar a las culturas de los pueblos como configuraciones históricas transitorias, llamadas a ser reabsorbidas en la cultura universal. Al internacionalismo se inclinó la línea ortodoxa, de Kautsky (*La nacionalidad moderna*, 1887) y también de Strasser (*Obrero y nación*, 1912). Lenin y Trotsky mantuvieron una perspectiva análoga de recelo al «social patriotismo», con una gran repercusión sobre los problemas de la cultura, si bien reconocían la importancia instrumental que las culturas nacionales podían alcanzar desde el punto de vista de la estrategia o táctica revolucionaria (por ejemplo Trotsky en *La guerra y la internacional*, 1914).

2) La respuesta nacionalista, que subrayando a las culturas nacionales como unidades sociales y políticas de primer orden (y no como unidades aparentes o «cantidades despreciables») tendía a ver el proletariado real no como unidad indivisa en su estado de abstracción (confundiendo quizá el *terminus ad quem* intencional con el *terminus a quo* efectivo de la revolución) sino como una realidad distribuida de hecho en naciones o pueblos. Habría que admitir que el proletariado de cada uno de estos pueblos, cuando llegan a alcanzar el modo de producción capitalista, podría considerarse identificado con la cultura de esos pueblos. En esta línea (la del «austero marxismo», que tanto influiría en Stalin) se mantuvo Otto Bauer —que contraponía los términos *Kultur* y *Bildung*, precisamente con un matiz de clase: la educación burguesa o *Bildung* tendría un componente cosmopolita, que se opondría a la «cultura del pueblo»— y, a su modo, Gramsci[34] —que mostró el peligro que para el proletariado tendría el intento de formar una subcultura aislada y marginal y la necesidad, por tanto, de su integración en la cultura de su pueblo.

Lenin, siguiendo en este punto a Marx, había insistido en que la cultura del proletariado había de entenderse como heredera de los contenidos más valiosos de la cultura burguesa o aristocrática (incluyendo aquí el «arte griego», del que Marx había hablado en los *Grundrisse*). ¿No habían contribuido decisivamente los trabajadores al desarrollo de la cultura aristocrática o al de la cultura burguesa? (¿quién había fabricado las mesas estilo Luis XV?). Pero

[34] Antonio Gramsci, en *Quaderni II* (p. 1804).

entonces la revolución cultural debía tener mucho de «programa de extensión cultural», orientado a que la cultura superior dejase de ser patrimonio de unos pocos para convertirse en patrimonio de todos. La dificultad estribaba en saber por dónde había que trazar la línea divisoria entre los «contenidos eternos» de la cultura aristocrática o burguesa y los de las culturas populares o nacionales. Podía parecer evidente, por ejemplo, y más aún desde un punto de vista práctico, que la cultura del «leer y escribir», es decir, la alfabetización, era uno de los contenidos culturales que necesitaban ser urgentemente «repartidos» y que la escritura era, sin duda, una de las grandes adquisiciones históricas de la humanidad (según Morgan-Engels, uno de los criterios de la civilización). Sin embargo, esta evidencia se oscurecía cuando se introducía la consideración de que la «invención de la escritura alfabética» no podía, sin más, ser considerada como una «invención de la humanidad», sino la de un pueblo determinado, dotado de un lenguaje también determinado; en suma, cuando se tenía en cuenta que el aprender a leer y a escribir, por parte de un pueblo entero de campesinos y proletarios (pertenecientes siempre a un área cultural determinada) podía constituir una «revolución cultural» por relación al estado anterior de la sociedad campesina o burguesa, pero no abría a ese pueblo la puerta de la cultura universal. El «pueblo revolucionario» aprendería a leer y a escribir en ruso, pero tendría que inventar los alfabetos —como se inventaron durante la etapa estalinista— de los kazakos, uzbekos, &c., a fin de que estos pueblos participasen, a su vez, de la invención de la escritura. Ahora bien, salvo que el ruso se convirtiera en la «lengua universal», o al menos, en la lengua hegemónica (con lo que se recaía en la perspectiva hegeliana), tenía que reconocerse que la extensión del «gran invento cultural» de la escritura no conducía a la unidad de la cultura universal sino, a lo sumo, a la extensión de la cultura rusa (y con ella a la profundización de su fraccionamiento con otras culturas). La «solución» del poliglotismo, contenida en el proyecto del «saber politécnico», tomado como criterio del hombre del futuro —del hombre de la nueva sociedad, que, a veces, fue designado como «hombre total»—, era solución utópica por no decir ridícula. Desde luego, mitológica. No menos ridícula había sido la propuesta que Marr hizo prosperar hasta alcanzar el estatus de programa cuasioficial de la revolución soviética, hasta que Stalin lo barrió, al principio de los cincuenta, en sus *Cuestiones sobre la lingüística.* La división del Género humano en dos clases antagónicas, decía Marr, conlleva la consecuencia de que la cultura de los explotadores será la cultura dominante; pero entre los contenidos más importantes de esta cultura hay que contar la lengua. Según esto, los lenguajes positivos no podrán considerarse como lenguajes de la humanidad futura. Las lenguas positivas

—ruso, alemán, inglés, chino, español— son lenguas de vencedores y de explotadores, lenguas de Imperio; no son la lengua del hombre libre, pleno y total. Por consiguiente, la revolución cultural definitiva requerirá, entre otras cosas, la creación de una lengua nueva, la lengua del futuro.

Podemos decir, en resumen, que la teoría de la cultura implícita en el materialismo histórico, dejando aparte las exposiciones retóricas del mismo, es filosóficamente inconsistente. Es simplemente una especulación utópica.

Una rápida referencia a otra teoría de la cultura que también puede ser clasificada como materialista y praeterhumanista: la teoría de la cultura de Sigmund Freud. La atribución de materialismo a Freud, un materialismo, sin duda, de corte naturalista —su concepto de «energía psíquica» como un *quantum* susceptible de ser tratado según «modelos hidráulicos»—, puede darse por demostrada. Sin duda, las coordenadas antropológicas de la teoría psicoanalítica de la cultura son muy distintas de las coordenadas del materialismo histórico; incluso podría defenderse la tesis de que el psicoanálisis se mantiene en el terreno de la cultura subjetiva, y que, por consiguiente, ni siquiera cabe hablar de una teoría psicoanalítica de la cultura objetiva. Sin embargo, hay componentes en esta teoría que merecen ser considerados como propios de una teoría de la cultura objetiva. Sobre todo, si nos referimos a las objetividades sociales, intersomáticas: el clan, la familia, o el Estado se le aparecen a Freud, junto con las formas objetivas naturales, como estructuras supraindividuales —no propiamente psicológicas— que se imponen a los sujetos psicológicos, moldeándolos y confiriendo a sus egos sus «principios de realidad». Esto sin perjuicio de que, a su vez, los sujetos vuelvan a esas estructuras objetivas, erigiéndolas en «ideales del yo», y tendiendo, por así decir, puentes entre la cultura subjetiva y la cultura objetiva (puentes que transitó Wilhelm Reich y los llamados freudomarxistas). En cualquier caso, no podría clasificarse, sin más, como «humanista» a la teoría de la cultura de Freud; pues aunque es verdad que el hombre, para el psicoanálisis, se troquela y llega a su madurez a través de la cultura, hay también que tener en cuenta la naturaleza represiva que, según Freud, comporta la acción troqueladora de la cultura. Cultura es represión, dice Freud, y lo que la cultura reprime es la porción del hombre acaso más importante, a saber, el Ello, la misma líbido que mueve la vida entera. La cultura viene a ser así, en primer lugar, un principio represivo de realidad, que moldea el Ego, y un principio también represivo de idealidad, de líbido sublimada, que moldea el Superego o ideal del yo.

Sería interesante establecer las correspondencias que puedan mediar entre las tres «capas de la producción» establecidas por el materialismo cultural (la

capa básica —muy cerca de la Naturaleza—, la capa social estructural y la capa superestructural) y las tres «capas del psiquismo» establecidas por el psicoanálisis (el Ello —el más cercano a la Naturaleza—, el Ego y el Superego, manantial de mitos, reglas morales y otras «superestructuras»), pero no disponemos de espacio para detallar estas correspondencias.[35] No nos resistimos, en cambio, a la tentación de «denunciar» las profundas semejanzas que hemos observado muchas veces entre marxistas y psicoanalistas en el momento de practicar ese análisis peculiar que suele conocerse como «crítica de la cultura». Al menos ha habido siempre, en algunas escuelas tocadas de marxismo (particularmente la Escuela de Frankfurt: Fromm, Adorno, Marcuse), una tendencia a practicar una suerte de «psicoanálisis social». Un «psicoanálisis de las superestructuras» cuyo psicologismo *sui generis* recuerda muy de cerca el psicoanálisis individual (sobre todo, en su versión adleriana) y sigue inspirando una gran parte de la «crítica de la cultura» ejercida en nuestros días por los novelistas, directores de cine o periodistas que constituyen, sin ninguna duda, el foco más activo de la llamada «conciencia de la izquierda» del presente.

[35] Algunos de estos puntos están tratados en Gustavo Bueno, «Psicoanalistas y epicúreos. Ensayo de introducción del concepto antropológico de "heterías soteriológicas"», en *El Basilisco*, núm. 13 (junio 1982), pp. 12-39.

3
La idea de cultura como campo de la investigación científica. La Antropología cultural como «Culturología»

La Idea de Cultura entendida como concepto científico-positivo y sus variedades

En el capítulo anterior nos hemos referido a la idea de Cultura desde una perspectiva ontológica, que nos obligaba a discutir el «lugar» que corresponde a esta idea en relación con otras ideas inequívocamente ontológicas (por no decir metafísicas) tales como Espíritu y Materia, o bien, Hombre y Naturaleza. En el presente capítulo queremos referimos a la Idea de Cultura desde una perspectiva gnoseológica. Ahora, la Idea de Cultura habrá de ser puesta en relación, más que con ideas ontológicas, con las diversas disciplinas científicas, o ciencias institucionalizadas (y, por extensión, con las disciplinas filosóficas, sobre todo con la llamada «filosofía de la cultura») tales como la Historia del Arte, la Lingüística, la Sociología, la Musicología, la Economía Política o la Antropología Cultural. La «Cultura» se nos presenta ahora, ante todo, como un campo (o un conjunto de campos) abierto a la investigación científico positiva; tanto si se supone que el campo es unitario como si se supone que los campos son plurales, que corresponden a ciencias también diferentes. Pues todas ellas, por motivos que habrá que determinar, tienden a agruparse en una misma clase de ciencias, la clase de las «ciencias culturales» (otras veces designadas como «ciencias del espíritu», «ciencias humanas» o incluso «ciencias sociales»).

No es fácil establecer la conexión entre estas dos perspectivas (la perspectiva ontológica y la perspectiva gnoseológica). Sin duda, ellas se presentan como relativamente independientes y, efectivamente, la perspectiva ontológica

puede desarrollarse ampliamente al margen de la perspectiva gnoseológica, aun sin excluirla. También la perspectiva gnoseológica suele reclamar la independencia respecto de «todo prejuicio metafísico». Precisamente Rickert propuso, hace un siglo, cambiar la denominación común con la que, sobre todo en Alemania, se englobaban las «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*) por la denominación de «ciencias de la cultura» (*Kulturwissenschaften*) basándose en la apreciación de que el término *espíritu (Geist)*, que venía rodando desde la escuela de Hegel, arrastraba una excesiva carga metafísica, innecesaria para la constitución de ciencias tan positivas y «empíricas», como pretendían serlo la Lingüística positiva o la Historia del Arte.[36] Sin embargo, por nuestra parte, tenemos que manifestar ciertas reservas a esta pretensión de independencia de la perspectiva gnoseológica respecto de la perspectiva ontológica.[37] Ante todo, advirtiendo que cuando se habla de perspectiva gnoseológica se puede estar, en realidad, hablando en dos planos distintos: el plano de la ciencia *ejercida* («en marcha») por su capa básica y el plano de la ciencia *representada*, generalmente por su capa metodológica. Puede afirmarse, con buenas razones, que el ejercicio de una ciencia, es decir, la ciencia misma en movimiento, es independiente de la ontología representada; pero ya es mucho más problemático defender la posibilidad de una representación metodológica de una disciplina (que supone delimitar su campo frente a otros) al margen de toda idea ontológica.

En nuestro caso, la mera proposición de la idea de cultura como manto capaz de envolver a un conjunto de disciplinas (eventualmente acaso solamente una) frente a otras, englobadas bajo otra bandera («ciencias naturales», «ciencias físicas», incluso «ciencias formales»), es indisociable de algún tipo de concepción relativa al significado ontológico de la cultura, correlativa a la supuesta unidad de un campo de investigación (o de varios campos, agrupados en una clase definida) y de sus diferencias con los campos de otras ciencias naturales o formales. El mero hecho de considerar englobados en un conjunto definido (el conjunto de las «ciencias culturales») a campos de disciplinas tan diversas como la Filología clásica, la ciencia del Derecho romano, la Economía política o la Historia de la música implica un compromiso con una determinada idea gené-

[36] Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1913 (2ª edición nuevamente revisada). Vid. nuestro artículo «Naturwissenschaften», en *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Felix Meiner, Hamburgo, 1990, vol. 3, pp. 533-545.

[37] Véase Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, II.1.2. §12: «Capas en el cuerpo de la ciencia: capa básica y capa metodológica» (vol. 4, Pentalfa, Oviedo, 1993, pp. 892-898).

rica de Cultura. Pues tal idea habrá de dar cuenta no sólo de la unidad de sus especies, sino también de sus diferencias con terceros. Es cierto que siempre podrá argüirse que la reunión de un conjunto de ciencias en una clase frente a otras no tiene por qué interpretarse necesariamente en un sentido ontológico. La clasificación podría tener un alcance estrictamente metodológico. Esto es lo que pretendía Windelband cuando, en su *Discurso de Estrasburgo*, proponía sustituir la clasificación ontológica de las ciencias en *ciencias naturales* y *ciencias del espíritu* por la clasificación metodológica de las ciencias en *ciencias nomotéticas* y *ciencias idiográficas*.[38]

En cualquier caso, reconocemos que la idea de cultura, entendida desde una perspectiva gnoseológica, y aun sin perjuicio de su trasfondo ontológico, se nos muestra con unas características y colorido no reducibles puntualmente a las características y colorido proyectados desde la perspectiva ontológica. Y esto aunque no sea más que porque la riqueza denotativa sobre la que suele apoyarse la idea de cultura extraída de las llamadas ciencias de la cultura nos pone en presencia de un material mucho más variado y heterogéneo que el exigido por el «esquematismo conspectivo» propio de la idea ontológica. A fin de cuentas la idea ontológica, en el mejor caso, es el término de la conceptualización del material heterogéneo denotado; y cuando partimos de este material, acaso podemos no tener a la vista la idea globalizadora.

Precisamente con el fin de no prejuzgar la unidad (o el tipo de unidad) que vincula a los contenidos dados en campos gnoseológicos, o lo que es lo mismo, con el fin de evitar el peligro de borrar con la luz de una idea esquemática de tipo ontológico («hombre», «cultura») la variedad, colorido y heterogeneidad de los campos gnoseológicos de referencia, hemos utilizado en otras ocasiones la expresión «material antropológico» para designar, con la intención de alcanzar un grado óptimo de pureza denotativa, al conjunto de los contenidos de estos campos.[39]

Situándonos en la perspectiva denotativa de este material antropológico alcanzará todo su sentido la distinción entre dos vías principales que podemos constatar en orden a la constitución de la idea gnoseológica de cultura

[38] Gustavo Bueno, *El individuo en la historia. Comentario a un texto de Aristóteles, Poética 1451b* (Discurso inaugural del Curso 1980-81), Universidad de Oviedo 1980, 112 pp.

[39] Gustavo Bueno, «Sobre el concepto de "espacio antropológico"», en *El Basilisco*, núm. 5 (1978), pp. 57-70 (reeditado en J. Muga y M. Cabada, eds., *Antropología filosófica: planteamientos*, Madrid, 1984, pp. 209-241); *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Pentalfa, Oviedo 1985; «La Historia de la Antropología como problema», prólogo al libro de Elena Ronzón *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la antropología española*, Pentalfa, Oviedo, 1991, pp. 9-25.

partiendo de las disciplinas científicas que trabajan sobre el material antropológico: la vía pluralista y la vía unitarista.

1) La vía pluralista sería la vía recorrida, sobre todo, por la filosofía de tradición neokantiana, en la línea de Windelband y Rickert, una filosofía que influyó notablemente entre los antropólogos americanos.[40] Prescindiendo de detalles, diremos simplemente que ella nos presenta el material antropológico como un material constituido eminentemente por contenidos idiográficos (la serie de papas del Renacimiento, objeto de una ciencia histórico cultural, es una serie única irrepetible, frente a la serie de fases de desarrollo del embrión de un pollo, que se repite una y otra vez, que es el objeto de la ciencia natural). Estos contenidos idiográficos se concatenan en diferentes círculos o regiones —arte, política, religión, economía— y se corresponden con diferentes ciencias culturales. Desde esta perspectiva gnoseológica la idea de cultura se nos muestra, por tanto, en primer plano, como una pluralidad de categorías culturales, a las que corresponden otras tantas ciencias de la cultura. Categorías culturales relativamente disociadas, además, de las relaciones entre los hombres y, por tanto, de las ciencias sociales. La cultura, las categorías culturales, aparecen referidas, antes que a los hombres, a los valores. Los valores desempeñarían, en las ciencias culturales, el mismo papel que las leyes universales ejercen en las ciencias nomotéticas. Por ello lo que en éstas se da como explicación (*Erklärung*), abstracción, deducción o inducción, en aquéllas se da por comprensión (*Verstehen*), intuición.

2) La vía unitarista conduciría a la visión del material antropológico como campo, no ya de múltiples ciencias («ciencias de la cultura»), sino de una única ciencia (que algunos tienen como efectiva y otros sólo como «ciencia buscada»), capaz de englobar todas las eventuales disciplinas particulares dispersas en un principio. No deja de ser interesante constatar que la unidad de una tal ciencia unitaria del material antropológico creyó poder ser fundada en la idea misma de *cultura*, en Alemania, por W. Ostwald, el físico energetista que incluso inventó el nombre de «Culturología» (*Kulturologie*). La culturología, en la «pirámide de las ciencias» que el propio Ostwald ofreció, ocupaba un nivel muy alto (en la «pirámide de las ciencias» de Ostwald, la base estaba ocupada por las «ciencias del orden», de índole matemático; la capa media por las «ciencias energéticas» —Mecánica, Física y Química— y la

[40] Véase en Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura* (1968), traducción española, Siglo XXI, Madrid, 1978, el capítulo 9, «El particularismo histórico: Boas», pp. 218-251.

capa superior por las «ciencias biológicas», en donde se incluyen la Fisiología, la Psicología, la Culturología y la Sociología). Pero las propuestas de Ostwald no han prosperado, sin que tampoco pueda decirse que hayan carecido de repercusión.[41]

La consideración de la cultura como criterio capaz de dar cuenta de las relaciones entre investigaciones o teorías muy diversas se utilizó de hecho en la España de antes de la guerra (a través del término «culturalista», que designaba al analista, crítico o comentarista de cuestiones que tuvieran que ver con la «cultura») para referirse, con intención despectiva, a quienes, a diferencia de los investigadores de las «ciencias duras», se dedicaban a la erudición, al ensayismo o a la filosofía mundana (se decía, por ejemplo, que Ortega o Eugenio d'Ors eran «culturalistas», antes que filósofos o científicos).

Ha sido Leslie A. White quien se ha distinguido por su propuesta de fundar sobre una definición unitaria de la cultura la unidad de una ciencia *sui generis*, contradistinta de la Psicología, que él designa también (tomando la denominación de Ostwald) como «Culturología».[42] White ofreció un intento, seguramente el más riguroso posible dentro de sus coordenadas, de definir la cultura objetiva partiendo del concepto, con reminiscencias de Cassirer, de *simbolados (symbolates)*, como una clase peculiar de fenómenos objetivos (al lado, por ejemplo, de los fenómenos meteorológicos u orgánicos) susceptibles de ser considerados desde dos perspectivas u «objetos formales» diferentes: *a*) la perspectiva de las relaciones de los simbolados con los organismos humanos y recíprocamente; perspectiva que nos pondría muy cerca de los fenómenos de la conducta y, por tanto, de la Psicología; *b*) la perspectiva constituida por las relaciones de los simbolados entre sí (por ejemplo, las relaciones de un hacha de sílex con flechas o azadas encontradas en la misma excavación); a estas relaciones las llama White «extrasomáticas». Sobre ellas se constituiría el campo de la cultura objetiva y, con él, la Culturología. No quiere decir White que la cultura se circunscriba a las relaciones entre simbolados externos; se trata sólo de un contexto: «La cultura consiste en cosas y acontecimientos que se consideran en un contexto exterior, objetivo». Y así aquellas «cosas y acontecimientos» pueden manifestarse, o bien en los organismos humanos (en forma de creencias, de conceptos,

[41] Véase Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, Introducción general, cap. 4, «La clasificación de las ciencias» (vol. 1, Pentalfa, Oviedo, 1992, pp. 185-213).

[42] Leslie A. White, *The science of culture*, Grove Press, Nueva York, 1949 (traducción española, *La ciencia de la cultura*, Paidós, Buenos Aires).

&c.) o bien en los procesos de interacción social, o bien en los objetos mismos. Por nuestra parte, diremos que White parece estar utilizando la idea de «Cultura objetiva», de «inspiración alemana», pero intentando reducirla a las condiciones más adecuadas para la aplicación de una metodología de investigación positiva. Pero esta metodología no garantiza la unidad gnoseológica y ontológica de los materiales del «campo culturológico». No sólo las relaciones entre los simbolados, incluso las que tienen lugar a través de los sujetos operatorios, no son homogéneas o concatenables en círculos categoriales, sino que ni siquiera esas relaciones entre simbolados pueden considerarse como constitutivas, por sí mismas, de objetos culturales (las relaciones entre «simbolados» tales como puedan serlo —según el concepto de White— las aristas de una figura triangular rectángula, podrían también ser relaciones geométricas; y estas relaciones —por ejemplo, la relación pitagórica— no corresponden ser tratadas por ninguna ciencia de la cultura, sino por la Geometría).

La visión unitarista prevaleció en la Antropología de tradición anglosajona. La Cultura será entendida como el campo unitario en torno al cual se constituye esa nueva ciencia, la Antropología, precisamente como ciencia de la cultura; una tradición que ha influido muy particularmente en España, sobre todo después de la consolidación universitaria de la Antropología.[43] Pero esto significa, ante todo, que la cultura es vista globalmente y referida inmediatamente al hombre, más precisamente a las sociedades humanas. También que al mantener sistemáticamente la consideración de la dependencia de las culturas a las sociedades humanas que las impulsan («Cultura y sociedad son como el anverso y el reverso de una hoja mecanografiada de papel carbón», decía Kröber) se estará especialmente sensibilizado para percibir como «hipostatización» («cosificación», «sustantivación» o «reificación») cualquier tendencia a tratar las culturas como si fuesen entidades «dotadas de vida propia» y susceptibles de dar lugar, por ejemplo, a contactos culturales que pudieran entenderse como algo diferente (ni siquiera estructuralmente) a los contactos sociales. («En lugar del estudio de la formación de nuevas sociedades compuestas se suponía que teníamos que observar —decía Radcliffe-Brown en los años cuarenta— lo que está sucediendo en África como un proceso en el cual una entidad llamada cultura africana entra en contacto con otra entidad lla-

[43] Véase, por ejemplo, Ramón Valdés, «El concepto de cultura», en la obra colectiva dirigida por él mismo, *Las razas humanas*, Compañía internacional editora, Barcelona, 1981, tomo 1, pp. 45-58. Véase también Elena Ronzón, *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la antropología española*, Pentalfa, Oviedo, 1991, 515 pp.

mada cultura europea u occidental, dando lugar a una nueva entidad que se describe como la cultura africana occidentalizada. Todo esto me parece una fantástica reificación de abstracciones».) La Antropología cultural vendrá a ser, según esto, indisociable de la Antropología social, o incluso será reducida a ella. Esta reducción carece de toda justificación, puesto que la perspectiva etic culturalista puede conducir a estructuras tan reales como aquellas que pueden ser determinadas desde la perspectiva sociológica. White tiene toda la razón cuando dice, contra Radcliffe-Brown y otros, que es una «falacia pseudorrealista» pensar que los procesos o estructuras consistentes, por ejemplo, en leyes hechas en el Senado, barcos de carga en los astilleros, plantaciones de maíz en los campos o análisis de enzimas en los laboratorios quedan explicados «porque los hacen los hombres». Y añade: esto es «una simple e ingenua manera de antropocentrismo», pues la cultura es la variable independiente, y la conducta es la variable dependiente. Si una persona habla chino o aísla enzimas es porque ha sido criada en un determinado contexto extrasomático.

Lo que ocurre es, en efecto, que la capacidad moldeadora de la cultura objetiva extrasomática (a cuyas formas se pliegan los humanos «por encima de su voluntad», a la manera como las fuerzas químicas de la atracción y repulsión se pliegan o se canalizan según las estructuras del ADN) no garantiza la unidad categorial de esa cultura objetiva ni, por tanto, la posibilidad de una ciencia de la cultura global, en sentido estricto. Y, sobre todo, no ofrece criterios para deslindar la antropología como disciplina científica no reducible a la ciencia natural. Resulta, por tanto, gratuito considerar como Antropología a la supuesta «ciencia de la cultura», aun en la hipótesis de que ello fuera posible.

La Idea de Cultura y la «Antropología cultural»

Lo que nos interesa es determinar el perfil de la idea de cultura que nos fue abierto precisamente por la Antropología clásica que pretendió ajustarse al formato de las ciencias nomotéticas del positivismo. Como tenemos que ceñirnos a lo esencial, nos limitaremos a analizar, y muy brevemente, la idea de cultura que nos ofreció, precisamente desde una perspectiva explícitamente gnoseológica, uno de los fundadores de la Antropología científica (según algunos «el fundador»), a saber, Edward B. Tylor, en 1871: «La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto

miembro de la sociedad».[44] Esta definición, que es citada una y otra vez por las obras de «Antropología científica» —lo que demuestra su condición de referencia clásica— contiene, a nuestro juicio, las características más importantes de una idea de cultura delineada desde la perspectiva gnoseológica de la Antropología, en el sentido consabido. Las consideraciones que vamos a formular quieren mantenerse estrictamente en el terreno de esa correlación entre la idea de cultura y la ciencia que, con el nombre de Antropología, se propone, como campo propio de investigación, precisamente a la Cultura, en toda su globalidad.

Ante todo, conviene observar que la cultura a la que se refiere Tylor se ajusta mejor al concepto de «cultura objetiva» que a ningún otro. Es cierto que, en su definición, Tylor utiliza el término «hábito», un concepto tradicional, escolástico, evidentemente subjetual, ligado al concepto etológico psicológico de aprendizaje por «repetición de actos», pero esta utilización está inserta a su vez en un contexto social («hábitos adquiridos por el hombre *en cuanto* miembro de una sociedad»), lo que permite concluir que el sujeto humano es considerado más que desde su subjetividad intrasomática (etológica, psicológica o fisiológica) desde su condición de sujeto moldeable por unas pautas objetivas socialmente cristalizadas y, por tanto, vinculadas a la realidad no sólo intrasomática, sino también extrasomática. (En la definición, la cultura extrasomática sólo está representada, es cierto, por el *arte* y el *conocimiento* —si éste es científico—, pues los otros contenidos citados —costumbres, derecho— son, a lo sumo, intersomáticos; sin embargo bajo el rótulo «arte» cabe incluir también las tecnologías, como se comprueba, al margen de consideraciones filológicas, deteniéndonos en el contenido del libro.) No pretendemos disimular el sesgo subjetivista que en la definición de Tylor impregna su idea de cultura; lo que queremos subrayar es cómo esta dimensión subjetual de la cultura, tradicional en el concepto, como hemos dicho, aparece de hecho, ya en la propia definición de Tylor, desbordada y envuelta (o «reabsorbida») en una idea ejercida de «cultura objetiva» cuyo parentesco, al menos genético, con la «idea alemana» de cultura no sería tampoco conveniente disimular.

Esto supuesto, desde luego, lo decisivo es la utilización de la fórmula «todo complejo» (*complex whole*) en el inicio de la definición. Esta fórmula inicial es precisamente lo que nos indica que la idea de cultura que va a definirse es la cultura considerada desde una perspectiva lógico-material, gnoseológica, pues-

[44] Edward B. Tylor, *Primitive culture*, Chicago, 1871. Edición española, *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid, 1997

to que la fórmula «todo complejo» nos remite, desde luego, a una idea de naturaleza lógico material (Tylor no ha dicho, apelando a fórmulas ontológicas, «la cultura es la expresión del espíritu» o bien «la cultura es un organismo viviente»). También es verdad que Tylor no era precisamente un filósofo de la ciencia, pero sí era un investigador que necesitaba «filosofar sobre la marcha» en sus empresas fundacionales. Queremos dar a entender con esto que, aunque la fórmula «todo complejo» aparezca utilizada en la definición de Tylor sin mayores explicaciones o, si se prefiere, en estado de indefinición (por no decir, de oscuridad y confusión), no por ello estamos legitimados a suponer que en ella no están actuando los componentes lógico-materiales más característicos expresados en esa fórmula. En efecto, o la fórmula «todo complejo» es redundante y la «complejidad» no añade nada al «todo» (¿cómo un todo podría ser simple, es decir, sin partes?) o, si contiene algún sentido propio, será debido a que la «complejidad» no va referida tanto a las partes ya comprendidas en el concepto de «todo indiferenciado», sino a los propios «momentos del todo» que, según la definición, la cultura dice ser. Pero sólo conocemos dos momentos o modos generalísimos del todo que, sin duda, y necesariamente, habrán de estar presentes en esta definición inaugural: el momento *distributivo* (característico de las totalidades distributivas, designadas por la letra 𝔗) y el momento *atributivo* (característico de las totalidades atributivas, designadas por la letra T).[45] Las partes de un todo distributivo se llaman partes lógicas o potenciales; las partes de un todo atributivo pueden ser partes integrantes, determinantes o constituyentes. Si representamos estas relaciones, cuando sea posible, en una matriz rectangular, podremos llamar «longitudinales» a las partes distributivas que figuren como cabeceras de columnas, y «transversales» a las partes atributivas que figuren como cabeceras de filas. Una totalidad distributiva, o totalidad 𝔗, es un género que se distribuye unívocamente en sus especies, o una especie que se distribuye unívocamente en sus individuos discretos, o un concepto analógico de proporcionalidad que se distribuye en sus inferiores (la clase distributiva de los poliedros regulares es la totalidad de las diferentes especies de poliedros —cubos, tetraedros, &c.— que, como partes lógicas son estructuralmente independientes entre sí). Una totalidad atributiva es una multiplicidad de partes integrantes, determinantes o constituyentes «concatenadas», y segregables de las multiplicidades constitutivas de su

[45] Véase nuestro artículo «Ganzes/Teil» en la *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Felix Meiner, Hamburgo, 1990, tomo 2, pp. 219-231. También *Teoría del cierre categorial*, Parte I, 2, 2, Artículo V: «El marco holótico mínimo para un tratamiento gnoseológico de la doctrina de las categorías», vol. 2, pp. 498-559.

entorno (un poliedro regular, un cubo, es la totalidad atributiva de sus seis caras, ocho vértices y doce aristas segregables de otros poliedros, incluso del octaedro conjugado en el que el cubo puede inscribirse). Por lo demás, una totalidad distributiva puede darse en el contexto de constitución de una totalidad atributiva dada a otro nivel lógico material: la totalidad distributiva del género *homo* (respecto de sus especies) puede considerarse como un proceso que tiene lugar en el ámbito del desarrollo de la totalidad atributiva del *phylum* de los primates.

Si la definición de cultura como «todo complejo» no es redundante será debido a que «la cultura» es no sólo un todo **T**, sin duda, sino que también es un todo $\mathfrak{T}$. No puede afirmarse, a partir de la estilística de su enumeración, que Tylor hubiera querido referirse únicamente a la «cultura como totalidad T», atributiva; puesto que, si bien «conocimiento», «creencias», «arte», «moral», &c., pueden interpretarse como partes integrantes o transversales de una cultura dada (pongamos por caso, la «cultura maya»), también es evidente que Tylor se refiere a cada una de esas partes como «dispersas» en la distribución longitudinal de las diferentes culturas (la maya, la azteca o la cretense). Algunas veces los antropólogos hablan de «rasgos», «pautas», «miembros» y aun de «categorías culturales», por un lado, y de «círculos culturales» (en el sentido geográfico de los Kulturenkreisen de Raizel) o de «esferas culturales», por otro. La distinción, frecuente entre antropólogos sociales, entre *categoría social* y *grupo étnico* (o social) no es sino el ejercicio de la distinción entre totalidades $\mathfrak{T}$ y totalidades **T** aplicada al material antropológico. En realidad, la primera serie de términos —rasgos, pautas, &c.— se mantiene en el plano de las partes integrantes (por tanto, de las totalidades Y); la segunda serie —círculos, esferas— se mantiene en el plano de las partes distributivas (por tanto de las totalidades $\mathfrak{T}$). Hablaremos aquí, a fin de atenernos a una terminología uniforme, de *categorías culturales* y de *esferas culturales* para designar respectivamente a las partes del «todo complejo» que suponen es la cultura, ya sea en sentido atributivo (**T**) ya sea en sentido distributivo ($\mathfrak{T}$).

Concluiremos que la Idea de Cultura que se nos ofrece desde la perspectiva gnoseológica, es decir, la idea de cultura como rótulo del inmenso campo que ella misma abriría a la investigación positiva y científica (al margen, en principio, de toda «filosofía de la cultura»), es precisamente la idea de un «todo complejo» constituido por diversos círculos o *esferas culturales*, en principio distribuidos geográficamente (aunque también se contemplan distribuciones históricas y, a veces, de modo exclusivo, caso de Spengler) y por sistemas concatenados de *categorías culturales* (que, en principio también, se supondrán universalmente presentes en todas las esferas culturales, aunque ulteriormente

se reconozcan categorías o subcategorías culturales —por ejemplo «escritura», «libro», incluso «religión»— que no son universales a todas las culturas).

Cuando el antropólogo habla de «las culturas», en sentido objetivo y sustantivo, suele referirse, en primer lugar, a las «esferas culturales». A veces, algún «subconjunto de culturas» suele ser designado, por sinécdoque, a través de alguna categoría distintiva (por ejemplo, «cultura del vaso campaniforme»). Esta costumbre ha conducido, por un uso cada vez más frecuente, a llamar «cultura-de» a determinadas categorías o rasgos particulares dados en el seno de una esfera cultural, acaso bajo la presuposición de que tales rasgos están concatenados con otros muchos y, por ello, pueden considerarse como «señas de identidad» de la cultura de referencia. Por ejemplo, cuando hablamos de la «cultura industrial», de la «cultura del automóvil» o incluso de la «cultura de las tarjetas de crédito». Snow, al exponer su distinción entre «las dos culturas», se refería ante todo a *categorías* culturales dadas dentro de la *esfera* de la cultura occidental; pero, sin embargo, gran parte del éxito de su conferencia se debió, creemos, a la acción del significado «distributivo» que Snow inyectaba a sus términos («utilizo cultura con el alcance de los antropólogos cuando hablan de "cultura de La Tène", o de "cultura de los trobriandeses"»; o bien: «Las dos culturas se miran desde lejos pero no se entienden»).

La importancia gnoseológica de la «complejidad» asignada por Tylor a la idea de cultura reside, a nuestro juicio, en que sólo por ella es posible planear una investigación científica de carácter positivo. Esta investigación sólo puede llegar, en efecto, a resultados mediante el método comparativo: es Antropología comparada (como lo fue ya la antropología raciológica de Blumenbach). Porque el «análisis científico de la cultura» que se puso bajo la bandera de la Antropología comenzó a partir del descubrimiento asombroso, no ya de los «pueblos extraños y lejanos» (de sus costumbres exóticas, de sus aldeas extrañas, tal como las describían viajeros, exploradores o conquistadores, en calidad de «etnógrafos») —como tantas veces se ha pretendido— sino de las analogías y paralelos entre esos pueblos exóticos y extraños y el pueblo de los descubridores, y entre los pueblos entre sí; en el descubrimiento de instituciones similares, al menos en apariencia (el totemismo de los indios algonquinos, descrito por John Long a finales del siglo XVIII, se veía «reproducido» entre los aborígenes australianos; y hacia 1870, McLennan «acuñaba» —inventaba— el concepto de totemismo como figura morfológica o institución general de la Antropología; el chamanismo de las tribus tunguses siberianas se veía reproducido entre los indios tupinambas o guaraníes). Éstos son los descubrimientos constitutivos de la Antropología en tanto que Etnología o «Antropología etnológica».

Y lo que comportaba esa nueva visión no era tanto o sólo el «ver a los otros desde nosotros», cuanto «vernos a nosotros desde los otros» y, por tanto, a unos pueblos (etnias) desde otros pueblos. Ahora bien, para que esta visión etnológica fuese posible era preciso que tales pueblos o culturas (o etnias) se mantuviesen como círculos o esferas distintas (en sentido distributivo), porque sólo así tenía sentido su confrontación.[46] De otro modo, la Antropología, en cuanto Etnología (la Antropología etnológica, es decir, no una «Antropología sociológica», «etológica» o «filosófica»), debía mirar a su campo (el «material antropológico») como distribuido en esferas relativamente independientes, aunque estructurado según *categorías* análogas.

Una organización semejante del campo antropológico no implicaba un «quietismo de las esferas», aun cuando, en un principio, podría alentar la tendencia a considerar a los «pueblos naturales» como «pueblos sin historia» (todavía Engels hablará, al modo hegeliano, de los *Gesichtslosen Völker*). Pueblos intemporales, cuya vida parecía transcurrir en un intemporal —ahistórico— «presente etnológico».[47] Sin embargo, la organización distributiva del campo antropológico no excluía la posibilidad de transformaciones internas a esos mismos pueblos (aun cuando se tendiese a subrayar el paralelismo entre las transformaciones de las diferentes esferas, al modo del evolucionismo nomotético de Morgan, por ejemplo: *salvajismo*, con sus fases determinadas, *barbarie*, con las suyas, *civilización*). Tampoco quedaba excluida la interacción de los diferentes pueblos analizada a través de las categorías homólogas (según los presupuestos del difusionismo). El desenvolvimiento de los pueblos, su desarrollo demográfico y tecnológico en una superficie limitada, conducía necesariamente al desdibujamiento progresivo de las «fronteras esféricas». Esta tendencia se percibía tanto desde el evolucionismo (al presentar como última la fase de la civilización y, dentro de ella, la civilización universal) como, por supuesto, desde el difusionismo (sobre todo, cuando se reforzaba con los esquemas termodinámicos de la «entropía de mezclas»).

En una palabra, la perspectiva antropológica clásica estaba llamada a eclipsarse en el proceso mismo de dilución de las líneas o perfiles fronterizos distributivos de cada cultura en la supuesta civilización internacional (o cul-

[46] Reviste, desde este punto de vista, un extraordinario interés el libro de Aurora González Echevarría, *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en Antropología*, Universidad Autónoma de Barcelona, 1990.

[47] Hemos tratado estos asuntos más ampliamente en Gustavo Bueno, *Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Etnología?* (1971), 2ª edición (aumentada con un «Epílogo»), Júcar, Madrid, 1987, 234 pp.

tura universal). En vano se querría mantener la «mirada antropológica» buscando en la «civilización cosmopolita» nuevas «islas distributivas» accesibles a los trabajos de campo (los suburbios, para la «Antropología urbana»; las zonas rurales o las etnias para la «Antropología de comunidades»). La Antropología clásica parece llamada a transformarse paulatinamente de «ciencia de campo» en «ciencia de gabinete»; el propio Lévi-Strauss ha terminado reconociéndolo.[48]

El análisis de las sociedades que se presentan hoy como subsistemas de una sociedad planetaria se presta mejor, en efecto, a los métodos de la sociología o de la economía política, o incluso de la historia, que a los de la antropología etnológica. Esto no obsta a que, de hecho, continúe alimentándose, por motivos de inercia gremial, sobre todo, la ilusión de una «Antropología científica universal» entendida como «Ciencia del hombre» o como «Ciencia de la cultura». Pero semejante Antropología es sólo una ficción, un mito, un «fantasma gnoseológico». Porque esa supuesta «cultura universal» no es tampoco una esfera unitaria capaz de ofrecer legalidades universales susceptibles de ser establecidas por una ciencia distinta de la Sociología o de la Etología. A lo sumo, son diferentes disciplinas científicas las que podrían establecer legalidades o estructuras, no tanto en la esfera única de la cultura universal, cuanto en sus diversas categorías lingüísticas, económicas, tecnológicas, &c. La «Antropología general», a nuestro juicio, es un proyecto que debe ser abandonado en cuanto proyecto científico-positivo que pretendiera ajustarse al paralelismo, por ejemplo, de una Biología general (respecto de las diferentes ciencias biológicas) o al de una Física general (respecto de las diferentes disciplinas mecánicas, termodinámicas, ópticas, electrológicas, &c.). Una tal «Antropología general», o bien toma la forma de una enciclopedia de las más diversas disciplinas humanas o bien la forma de una antropología filosófica; lo que significa que el campo gnoseológico de la antropología, en sentido científico, tiene que ser redefinido. A nuestro entender, esta redefinición nos devolverá a la perspectiva distributiva, según la cual podemos analizar siempre el proceso de desenvolvimiento de los pueblos y de sus culturas en su «estado de salvajismo» o en su «estado de barbarie», para decirlo con palabras de Morgan.

[48] Véase la entrevista de Alberto Cardín: «Lévi-Strauss: el maestro en su custodia», en *Antropologies*, núm. 2 (noviembre 1989); incluida en *Lo próximo y lo ajeno. Tientos etnológicos II*, Icaria Antrazit, Barcelona, 1990, pp. 127-140.

4
La idea de cultura como idea práctica constituyente. El «Estado de Cultura»

La Idea de Cultura como idea-fuerza

Hemos esbozado, en los dos capítulos que preceden, un análisis de la idea de cultura ya sea en el momento en que se nos ha presentado como una idea ontológica (metafísica) ya sea cuando se nos ha presentado como una idea gnoseológica. En este capítulo nos atendremos a los aspectos prácticos de la idea de cultura, más o menos a la idea de cultura en cuanto «idea fuerza», en el sentido de Fouillée; aspectos prácticos que se abren camino tanto en el plano ontológico como en el gnoseológico.

En cierto modo, el carácter práctico de la Idea de Cultura constituye una modulación de la misma, y acaso una modulación originaria, constituyente; es decir, no la mera aplicación de una idea que pudiera suponerse ya constituida. Pero aun cuando ello fuera así, es innegable que no es lo mismo considerar la idea de cultura en lo que tenga de intencionalidad neutra —aunque esta intencionalidad se obtenga por segregación o abstracción de una contextura práctica originaria («interesada»)— que considerar la idea de cultura como idea axiológica, cargada de armónicos, de «juicios de valor» de signo meliorativo. Nos referimos a la constelación de conceptos que suele acompañar a la idea de cultura en el momento en que ella rebasa su condición neutra (meramente ostensiva o descriptiva): «tesoro cultural», «riqueza cultural», «patrimonio espiritual de un pueblo», incluso «patrimonio de la humanidad». Desde luego, cuando hablamos del «mito de la cultura», tenemos presente, sobre todo, esta modulación práctica (meliorativa) de la idea, en tanto funciona como un postulado, explícito o implícito, que suele estar disimulado en las modulaciones aparentemente más neutras.

Funciones práctico-reivindicativas de la Idea de Cultura

Las determinaciones prácticas de la Idea de Cultura son, sin duda, múltiples, pero acaso todas ellas participen, a su modo, de una característica común: su intención reivindicativa. Las funciones prácticas de la idea de cultura son, sin duda, de índole constitutiva; sólo que el proceso de constitución llevaría anejo una «estrategia» de «recuperación», de «restitución» o de «reivindicación». Esta estrategia parece presuponer que existe algún sujeto o alguna cosa que, siendo condición necesaria para consolidar la constitución de la cultura, bien sea por una «caída», bien sea por una falta de maduración, se supone situada por debajo de sus posibilidades. Una tal función de recuperación se llevaría a cabo sea mediante una operación de sustitución del principio que «antes de la caída» se supone mantenía al sujeto o la cosa en su debido lugar (o en su debida dignidad), sea mediante la «operación de elevación» directa, en la hipótesis de que el sujeto o la cosa «en proceso de recuperación» (de dignificación, de justificación) no hubiera ocupado previamente el «lugar que le corresponde».

Con frecuencia, obviamente, además, estas operaciones reivindicativas, inherentes a la idea práctica de cultura, no podrían menos de envolver oposición polémica contra otros individuos o grupos a quienes pueda hacérseles responsables de la caída o del bloqueo del sujeto o de la cosa que está siendo reivindicada. Desde este punto de vista cabría aplicar aquí la regla general según la cual «saber lo que algo significa es saber contra quién ese algo está dirigido». Saber lo que significa prácticamente la idea de cultura y, en particular, la idea de identidad cultural, es saber contra quién o contra qué se dirige, en las condiciones establecidas, es decir, principalmente, qué o quién *amenaza* a la constitución de la cultura de referencia, en tanto proceso práctico.

Cuatro frentes de la reivindicación: el frente humanista, el frente étnico, el frente clasista y el frente académico

Tenemos así un criterio útil para distinguir los principales «frentes» en los cuales puede ejercer su función la idea práctica de cultura.

1) Ante todo, la idea de cultura, en el sentido generalísimo de «cultura humana». La cultura será tratada ahora como atributo del hombre en general, como el atributo del género humano. ¿Contra quién se dirige esta idea de cultura universal? Sería ridículo (pura metafísica) suponer que esta idea va

dirigida contra «la Naturaleza». Más bien irá dirigida contra las pretensiones de alguna «cultura étnica», contra la cultura de algún pueblo o nación en especial. Es oposición que habrá que entenderla como oposición «de principio», pues, lo que se entiende por «cultura humana» suele ser una cultura étnica que se autoproclama como expresión de la cultura universal.

La idea de cultura, en este frente, desempeña, en primer lugar, el papel de ideal reivindicativo de la «dignidad del hombre» (que habrá que considerar como contenido de alguna cultura históricamente dada) en tanto que este ideal y, con él, esta dignidad, están amenazados, incluso perdidos, por ejemplo, al haber sido destronado el hombre (en la «cultura moderna», en la «segunda cultura» de Snow), primero del sitio que le correspondía en el centro del mundo antes de la «revolución copernicana» y, sobre todo, del lugar que le correspondía, como culmen de la Naturaleza, antes de la «revolución darwiniana» .

Se dirá, en efecto, que la revolución copernicana, al reducir al hombre a la condición de habitante de un «minúsculo planeta perdido en el polvo estelar» ha puesto en peligro una dignidad que la «cultura antigua» y, sobre todo, la cultura cristiana, le confirió como habitante del centro del universo, que gira todo él en torno a la Tierra; una dignidad que el cristianismo había reforzado al poner en la Tierra el «lugar metafísico» en el que tuvo lugar la «Unión hipostática» en la Persona de Cristo de la naturaleza divina y la naturaleza humana. La primera reacción a este destronamiento apeló a la «razón»: el hombre es el único ser finito dotado de razón; en el cartesianismo, el único ser dotado de conciencia, la *res cogitans* rodeada, por todos los lados, de la *res extensa* (Pascal: «La dignidad del hombre, frente a la Naturaleza, estriba en que ésta no sabe que me mata, pero yo sé que muero»). Ahora bien, la «razón» es un atributo excesivamente restrictivo, «intelectualista»; y aunque todavía Linneo defina al hombre como *homo sapiens*, lo cierto es que este atributo servía sobre todo para «justificar» o para «ensalzar» a los matemáticos o a los filósofos. Pero, ¿y los artistas, y los poetas, y los místicos?, ¿y los políticos y los trabajadores manuales, el *homo faber*? A veces resultaba muy rebuscado interpretar a la música, a la poesía o a la «espiritualidad mística» como manifestaciones de «la razón»; tan sólo la tecnología se prestaba a ser vista como el ejercicio de una racionalidad estricta y aun como el origen de ella. La «reivindicación» de la dignidad humana, comprometida por la revolución copernicana, se veía inclinada a apelar a la intuición, a la inspiración, al sentimiento (como hizo Rousseau y después los románticos, Novalis o Jacobi).

En todo caso, la revolución darwiniana, al reducir al hombre desde la condición de *sapiens* que Linneo le había atribuido en exclusiva hasta la

condición de un eslabón más en la cadena de la transformación de los primates (a quienes también se les concedía, poco a poco, inteligencia y aun razón —y, desde luego, sentimientos e intuición—), lo derribaba definitivamente del trono que había conservado en la escala zoológica, una vez perdido el trono que le correspondió a escala cósmica. Desde este punto de vista cabría afirmar, nos parece, que la Idea de Cultura pudo desempeñar en la época moderna las funciones «dignificadoras» que en el neoclasicismo se atribuyeron a la razón, o en el romanticismo al sentimiento, o a las que seguían atribuyéndose a su condición de «hijo de Dios» o de cristiano. De hecho, y recíprocamente, las funciones «dignificadoras» de la Idea de Cultura, como característica definidora del hombre, establecían una sorda o abierta reivindicación polémica contra quienes mantenían la dignidad humana sobre fundamentos tradicionales, y muy principalmente, contra la Iglesia. Conviene recordar que Bismarck lanzó su batalla en pro de la cultura contra la Iglesia romana, pero también contra la filosofía de la ilustración heredera del cartesianismo. El ideal de cultura significaba ahora el ideal de una «cultura laica» frente al «saber de la Iglesia»; también significaría el ideal de una «cultura artística o literaria» —llamada precisamente «humanística»— frente al ideal de la cultura racionalista, de la «segunda cultura», en el sentido de Snow.

Por otro lado, la idea de una «cultura humanística», en su sentido universal, podría desempeñar funciones prácticas reivindicativas frente a las arriesgadas tendencias, tenidas por excesivamente estrechas, a fundar la propia dignidad humana en la condición de romano, de griego o de judío. En realidad, la «dignidad del hombre» —era la tradición estoica— derivaba no tanto de su condición de hombre, sino de su condición de ciudadano, aunque fuera de «ciudadano del mundo», de cosmopolita. Merece la pena subrayar, en efecto, cómo una de las funciones prácticas más positivas que ha podido desempeñar el mito de la cultura es su función reivindicatoria contra las concepciones racistas de la humanidad. En este orden, la idea de cultura ha podido sustituir a veces las funciones promovidas por las religiones universales. «Ya no hay judíos ni gentiles, ni griegos ni bárbaros», había dicho san Pablo, en nombre de Cristo. Frobenius nos ofrece una muestra muy expresiva de esta función reivindicativa del hombre, frente al racismo, y al margen del cristianismo romano, que cabría asociar a la cultura: «Existen razas negras aparentemente mezquinas que han creado culturas asombrosas y razas blancas, de fortaleza admirable, cuyas culturas son muy pobres y ruines». En este contexto, se comprende hasta qué punto el «mito de la cultura» puede haber formado legítimamente parte del «pensamiento de la izquierda». Esas virtuali-

dades antirracistas del «mito de la cultura» (virtualidades que, desde luego, son compatibles con virtualidades opuestas) estaban presentes, seguramente, en la conocida expresión atribuida a un dirigente nazi, probablemente Goebbels, en una reunión de su partido: «Cuando oigo pronunciar la palabra *cultura* echo mano a la pistola». Sería erróneo, sin embargo, reclamar para «la izquierda» el monopolio del «ideal de cultura». La frase de Goebbels no debe hacemos olvidar que los nazis también enarbolaron como bandera de su partido el mito de la cultura, y de la cultura occidental, en cuanto expresión de la raza aria, a través de la cual la naturaleza humana quedaba reivindicada y dignificada. (Lo que, según esto, la frase del dirigente nazi quiso significar pudo ser algo así como lo siguiente: «Cuando oigo hablar de la palabra *cultura* en un sentido universal —en tanto incluye la cultura judía y neutraliza el privilegio de la cultura aria— echo mano a la pistola».) La idea de la cultura humana, como cultura universal, puede haber asumido ampliamente esta función reivindicadora de la dignidad del hombre por encima de su adscripción a cualquier cultura o raza específica.

La dificultad estribará en la determinación de los contenidos de esta «cultura universal», según criterios positivos y no meramente retóricos. Precisamente en el momento en que se define al hombre como «animal cultural» es cuando cobra inmediato interés la observación de De Maistre: «Conozco franceses, ingleses o alemanes, pero no conozco hombres». Por otro lado, se sobreentiende, con frecuencia, que la propia cultura en expansión debe ser tomada como expresión de la cultura universal. ¿No había el propio Saint-Simon proclamado la conveniencia de que los diversos continentes de la tierra fueran paulatinamente repoblados con europeos «por ser la raza europea superior a todas las demás»? Sin embargo, hay que tener en cuenta también que muchas veces quienes han usado el término *raza* lo han entendido no tanto en su sentido meramente zoológico cuanto en un sentido que incluye los contenidos culturales que constituyen lo que hoy llamamos «etnias». Esto ocurre en la misma desafortunada expresión que, durante muchos años, servía de título en España y América hispana al día 12 de Octubre, como «Día de la raza»; pues «raza» precisamente aquí aludía, y muy especialmente, al mestizaje que había resultado de la confluencia de los pueblos hispanos y americanos (los «cachorros de león español» de Rubén Darío). Se trataba de una raza que, en cierto modo, aparecía como resultado de una cultura muy distinta de la cultura anglosajona, que había permanecido sin mezclarse con los pueblos coloniales. Este «secreto a voces» —que las razas históricas no son independientes de las culturas en las que se han moldeado, sino que más bien son resultado de ellas que causa suya— es el

que habría de ser «revelado» por Lévi-Strauss en su ensayo sobre *La raza y la historia.*

2) Sobre todo, en el sentido especificativo de «cultura étnica» (cultura maya, cultura alemana, cultura catalana). Ahora las funciones reivindicativas de la idea de cultura como idea práctica se orientan a la defensa y exaltación del pueblo que se ha identificado con esa cultura frente a quienes ponen en peligro su pureza o incluso su misma supervivencia. La idea de «identidad cultural» encuentra en este contexto su quicio propio: preservar y exaltar la identidad cultural es una norma cuyo sentido es predominantemente reivindicativo y se orientará preferentemente, en el plano político, a través de la lucha por la consecución de un Estado nacional-cultural o por la preservación del Estado nacionalcultural ya establecido. Karl Renner formuló estas ecuaciones con toda precisión (dentro de las coordenadas del llamado austro marxismo): «La nación es la comunidad de cultura (*Kulturgemeinschaft*) propia de un pueblo que está jurídicamente unido en virtud de un poder público que se ejerce en un determinado territorio y que está delimitado precisamente por un "lazo cultural"».[49] Se supondrá que una cultura auténtica tiene asegurada, por su propia virtualidad, la «reproducción de su identidad»; más adelante (cap.VII) analizaremos el mito de la identidad cultural en cuanto referido a una estructura supuestamente destinada a reproducirse de modo indefinido.

La intensa reavivación de los nacionalismos a escala subestatal que se observa en el mundo entero en nuestros días suele ir asociada a la reivindicación de la cultura propia, frente al «Estado opresor» (en Europa, frente a las «nacionalidades canónicas» que se establecen a escala estatal —España, Francia, Italia, &c.— y en América o África frente a los Estados correspondientes o frente a otros círculos de cultura). En otras ocasiones, la reivindicación de las identidades culturales no está impulsada únicamente tanto por el pueblo afectado (o por sus «clases políticas») cuanto por Estados, instituciones o personas ajenas que encuentran ventajas estratégicas en la defensa de la preservación de determinadas etnias existentes, o en todas. A veces, ateniéndose a motivaciones que no tienen ni siquiera, al menos en la superficie, aspecto político sino «cósmico», estético o ecológico. Con motivo de la gira que el cantante Sting (presidente de la «Fundación de la Selva Virgen»), acompañado del jefe indio de los kayap, un tal Raoni (que se presentaba

[49] La editorial Siglo XXI ofreció, en los años 1968 y 1969, la traducción española de la obra de K. Renner *Estado y nación* y de la de Otto Bauer *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia.*

«identificado» con su enorme disco labial), hizo a España en 1989, invitado por la Sociedad Estatal del Quinto Centenario (Sting y Raoni fueron recibidos, con todos los honores debidos, por los reyes), un medio nacional decía: «De continuar el ritmo actual de expansión ecocida y genocida, propio de la sociedad industrial, a finales de siglo desaparecerán más de doscientas culturas y no menos de dos millones de especies de plantas y animales». Según esto, el disco labial de Raoni —el «disco botocudo»— debe ser conservado, al parecer, por la misma razón por la que deben conservarse las plumas del guacamayo o las del quetzal. No muy lejos de esta perspectiva nos suenan muchas fórmulas emanadas de lo que podríamos denominar «espíritu UNESCO». Dice el artículo primero de la *Declaración de principios de cooperación cultural internacional*: «1. Toda cultura tiene una dignidad y un valor que deben ser respetados y protegidos. 2. Todo pueblo tiene el derecho y el deber de desarrollar su cultura. 3. En su fecunda variedad, en su diversidad y por la influencia recíproca que ejercen unas sobre otras, todas las culturas forman parte del patrimonio común de la Humanidad». El «mito de la cultura universal» se nos manifiesta en esta Declaración funcionando a toda máquina. Dejemos aparte ese «deber de los pueblos» en orden al desarrollo de sus culturas (un deber que resulta estar impuesto por los demás pueblos que consideran esa cultura como patrimonio común); pues lo principal es ese punto 1 que comienza postulando la identidad entre una cultura étnica y su dignidad axiológica (no ya gnoseológica), es decir, que no reconoce la posibilidad de culturas salvajes o perversas. Y no carece de importancia ese punto 3, que nos manifiesta un armonismo gratuito, que da por supuesto, además, que las «influencias recíprocas» no conducen precisamente a la dilución de algunas culturas en otras más potentes o en su reducción al «estado folclórico» de reserva. ¿Cómo fingir no darse cuenta de que la *Declaración de principios* emana de una sede «colonialista» y utiliza los medios y las ideas de las «culturas colonialistas»?

3) La idea de cultura, como ideal práctico reivindicativo, alentó también, y sigue alentando, en el contexto de la «cultura de clase», concepto que algunos teóricos consideran una modalidad de «cultura étnica» y otros una modalidad de la «cultura universal». La cultura aparecerá ahora como un objetivo de las clases trabajadoras o proletarias, en principio como una reclamación del derecho al reparto (sobre todo para los hijos) de la cultura de las clases dominantes. De esta suerte la «voluntad de cultura» de los trabajadores resulta no ser otra cosa sino una voluntad de ascenso social, el mismo proceso por el cual el «amor a la cultura» de la burguesía se reducía, generalmente, a la voluntad de ascenso hacia formas y relaciones, sobre todo, aristocráticas. Es

aquí, y no en el terreno metafísico del «Espíritu», donde encuentra su significado principal el lema «La cultura, más que el dinero, da la libertad».[50]

4) También podríamos aplicar el criterio general al caso particular y límite constituido por la idea gnoseológica de cultura. Pues ahora se reivindicará la idea de cultura universal (no necesariamente en sentido atributivo, de «cultura común», sino en el distributivo de «totalidad de las diversas culturas»), frente a la Sociología y frente a la Psicología. De esta manera la reivindicación de la idea de cultura en el terreno de la teoría de la ciencia podría ser vista como la reivindicación que una «comunidad científica» (el gremio o corporación de los antropólogos culturales) hace de un campo amenazado por las pretensiones «depredadoras» de otras comunidades o gremios científicos y muy especialmente del gremio de los sociólogos o del gremio de los psicólogos.

El frente político de las intenciones reivindicativas vinculadas a la Idea práctica de Cultura

En cualquier caso, el cauce a través del cual la idea práctica de cultura alcanza su expresión más rotunda es el cauce de las instituciones políticas y, dentro de estas instituciones, las que tienen que ver con la constitución misma del Estado.

La incorporación de la idea de cultura, como idea práctica, a la «sustancia» misma de las constituciones políticas es un hecho relativamente reciente pero no por ello menos significativo. Es un hecho que prueba, por sí mismo, no sólo la «novedad» (en unidades de siglo) de la idea de cultura, sino también su rápido ascenso como ideal o mito práctico y, por tanto, su impor-

[50] Dice un manual soviético de la época de Breznev: «La victoria de la Revolución de Octubre dio comienzo a la revolución cultural. Las masas laboriosas, agrupadas en los Soviets, habían derrocado el capitalismo, pero eso era poco. Las transformaciones en el terreno de la cultura comprendían, en primer término, tales medidas como la liquidación del analfabetismo entre la población adulta, el desarrollo de la enseñanza escolar a fin de extenderla a toda la joven generación...», *Historia de la URSS, en tres partes*, segunda parte, 2ª edición, Editorial Progreso, Moscú, 1977, p. 66. Decía José Antonio Girón de Velasco en su discurso antes citado del 25 de noviembre de 1950: «Y cuando dicen los demagogos que "el proletariado prefiere el Poder al pan", lo que se callan es que lo que quiere el proletariado es la cultura, que en el orden de las ideas es una idea más genérica que la idea de Poder y engendra a ésta. Pero los demagogos ofrecen Poder solamente porque saben que con el Poder sólo, sin la cultura que debe engendrarlo, el proletariado fracasa y se establece una nueva casta que es la de ellos, la de los demagogos (*Grandes y prolongados aplausos*)», ed.cit., pp. 15-16.

tancia. Porque a partir del reconocimiento del ideal de cultura por las constituciones de diversos Estados puede decirse que la cultura comienza a presentarse como un derecho y como un deber en sentido político. Y nos referimos no ya al derecho o al deber políticos tal como se nos dan en el plano de la teoría política. En un capítulo anterior (II), al hablar del nacimiento y maduración de la idea de cultura en la filosofía alemana, hemos citado textos de Fichte o de Bluntschli; habría que agregar más eslabones a esta tradición del derecho constitucional, sobre todo alemán (por ejemplo Holtzendorff, Jellinek, &c.); una tradición que considera la cultura como uno de los tres o cuatro fines fundamentales del Estado, junto al derecho y al poder, por ejemplo. Holtzendorff, pongamos por caso, asignaba al Estado nacional estos tres objetivos reales: el objetivo de la potencia nacional (*Machtzweck*) mediante la organización del poder; el objetivo de la libertad, mediante la organización del derecho (*Rechtzweck*) y el objetivo de la cultura social (*Kulturzweck*). En España no faltó del todo la representación, entre los tratadistas de derecho político o administrativo, de esta tradición: así Cuesta Marín dedica el tomo II de sus *Principios de derecho administrativo* (Salamanca, 1894) a «los fines de cultura de la administración pública»; las referencias a la cultura se hacen más frecuentes unos años después, por ejemplo, en el *Curso de Derecho Político* de Santamaría de Paredes, de 1913.[51]

Pero queremos referirnos, sobre todo, al reconocimiento del ideal de cultura como norma de rango constitucional, no ya por parte de los tratadistas de derecho político, o de los filósofos de la cultura o del Estado, sino por parte de las mismas constituciones políticas de los Estados. No nos parece del todo gratuito tomar como fecha simbólica de la «mayoría de edad» de la idea de cultura (o del mito de la cultura) en cuanto mito político la de 1871, es decir, la fecha en la que comenzó el *Kulturkampf* de Bismarck (el término fue acuñado por Virchow, el «fisiólogo ateo»). En cualquier caso, lo cierto es que diversos Estados, en nuestro siglo, han ido incorporando a sus constituciones el ideal de la cultura como norma constitucional; incluso se ha acuñado entre los juristas italianos el concepto de «constitución cultural» (por analogía con el concepto de «constitución económica» o «constitución social») para referirse a los principios que una constitución dada tiene relativos a la cultura.[52] La Constitución mejicana de 1917 podría considerarse como el primer texto

[51] Citado por Jesús Prieto de Pedro, *Cultura, culturas y constitución*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, p. 19.

[52] Jesús Prieto de Pedro, *op. cit.*, p. 202, nota 343.

superior relevante que registra la presencia de la voz *cultura*, como dice Prieto en la obra citada. También en la llamada «Constitución de Weimar» de 1919, artículo 18, aparece el adjetivo «cultural», o en la Constitución del Perú de 1920, en el contexto explícito de las «culturas étnicas» (Artículo 58: «El Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades»). En el *Preludio* de este Ensayo citamos el artículo 44.1 de la Constitución española de 1978: «Los poderes públicos promoverán y tutelarán el acceso a la cultura, a la que todos tienen derecho». Pero en la tradición constitucional española los antecedentes son numerosos (dentro, por supuesto, de la época moderna). Así, en el *Discurso preliminar*, leído en las Cortes de 24 de diciembre de 1811, como presentación del proyecto de la que sería la *Constitución Política de la Monarquía Española*, de 1812, se habla «del inmenso número de originarios de África establecidos en los países de Ultramar, su diferente condición, el estado de civilización y cultura en que la mayor parte de ellos se halla en el día...». Y, sobre todo, en la *Constitución de la República Española de 1931*, en la que la idea de cultura llega a figurar en el rótulo del Capítulo 2 del Título 3 («Familia, economía y cultura»). Tiene el mayor interés constatar que España es la nación en donde más tempranamente aparecen, en contextos políticos, las ideas de cultura y de nación.

Concluiremos subrayando la conveniencia de aplicar el criterio hermenéutico general que hemos establecido (la consideración prioritaria, en el momento de la interpretación, de sus funciones reivindicativas originarias) a los casos en los que se registra una «elevación» de la idea de cultura al rango de norma constitucional, por parte de muchos Estados actuales (lo que conlleva la creación de órganos administrativos *ad hoc* y principalmente de los Ministerios de Cultura). Pues aun cuando, en la superficie, esta norma se agota aparentemente en su función de mera expresión positiva de los compromisos que asume un Estado en orden a la conservación y promoción de una cultura presupuesta, en su fondo contiene una intención negativa, defensiva o reivindicativa de las culturas étnicas o históricas frente a otras culturas; tampoco la intención reivindicativa de la cultura universal «frente a la Naturaleza» (una reivindicación que cabe asociar, más bien, a la idea de «educación»).

Para el planteamiento de esta cuestión hay que tener presente que, en general, el Estado implica (genéticamente) la confluencia de etnias o culturas diferentes (se ha calculado que sólo un diez por ciento de los Estados actuales están constituidos sobre una sola etnia, y que tales Estados suelen ser «creaciones artificiales» llevadas a cabo tras la Segunda Guerra Mundial; cuando

no ocurre que la homogeneidad étnica observada de vez en cuando es el resultado de una asimilación de etnias anteriores por la etnia hegemónica).

El carácter reivindicativo de la «cultura propia» se manifiesta con toda evidencia en las reivindicaciones de las culturas regionales frente a las culturas de los Estados canónicos; en estas situaciones las reivindicaciones toman un significado eminentemente político. Sabino Arana, en España, lo decía con insuperable ingenuidad: «Etnográficamente los euskerianos no pueden ser españoles aunque quieran, pues para ser españoles tendrían que dejar de ser euskerianos». Se comprende también que, desde la óptica del nacionalismo étnico, el proceso de cristalización del «nacionalismo canónico», que tuvo su expresión histórica más visible en la Gran Revolución,[53] sea visto como un proceso de «etnocidio consumado» (lenguas tradicionales acosadas como dialectos atrasados, vida pueblerina rebajada a espectáculo folclórico destinado al consumo turístico). El anacronismo que se comete es evidente, si por «etnocidio» se sobreentiende la asfixia de «nacionalidades políticas» que aún no existían y que sólo podían ponerse en marcha a consecuencia precisamente de la constitución de las naciones políticas canónicas; constitución que implicaba precisamente ese proceso llamado «etnocidio». El anacronismo se desarrolla además al retrotraer esas «naciones asfixiadas» a la prehistoria y al olvidar que esas mismas etnias, si pudieron alcanzar (o si desean alcanzar) el nivel de una nacionalidad política canónica tienen también que recurrir a la represión, a la intolerancia y al etnocidio.

El carácter reivindicativo de la «cultura constitucional» puede fundarse en la reivindicación cautelar o protectora frente a otras culturas nacionales canónicas (el *Kulturkampf* de Bismarck era en gran medida una «lucha por la cultura alemana»); pero también como un intento de defender la cultura nacional-estatal canónica frente a las culturas de *las nacionalidades a escala regional*. En la *Constitución* española de 1978 leemos, en su artículo 149.2: «Sin perjuicio de las competencias que podrán asumir las Comunidades Autónomas, el Estado considerará el servicio de la cultura como deber y atribución esencial, y facilitará la comunicación cultural entre las Comunidades Autónomas, de acuerdo con ellas». Lo que es difícil olvidar es que la cultura nacional-canónica, ligada al Estado moderno, presuponía necesariamente una «refundición» de las nacionalidades étnicas (prepolíticas), refundición lograda necesariamente en parte por mezcla, en parte por hegemonía de unos componentes sobre otros: la nación española, como la nación francesa

[53] Véase P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1981, p. 61.

o la nación inglesa fueron el resultado histórico de esta refundición —un resultado muy anterior, por cierto, a los proyectos de nacionalismo político de la nación euskérica o de la nación catalana.

Los problemas de inconsistencia latentes en el propósito de una cultura universal, en relación con las culturas étnicas, que el mito de la declaración de la UNESCO tiende a ignorar, se reproducen a escala de las relaciones entre la cultura nacional canónica y las culturas regionales o autonómicas. Sin duda, las instituciones públicas como el Tribunal Constitucional o el Tribunal Supremo, tienden a interpretar los textos constitucionales reconociendo una cultura común, una cultura nacional o canónica, que será, en nuestro caso, la «cultura española». Pero algunas culturas autónomas no interpretan de este modo la norma constitucional entendiendo la cultura del artículo 44.1 como un conjunto sumativo, por yuxtaposición —el total de todas las supuestas culturas regionales—, y pidiendo, como asunto de estado, la supresión del Ministerio de Cultura. Según esto, cabría decir que el contenido mítico de la idea política de cultura en la Constitución española de 1978 se manifiesta, ante todo, en su armonismo, en tanto tiende a olvidar la incompatibilidad irreductible entre una cultura española «común» y las pretensiones de las ideologías que postulan que la cultura de su nacionalidad respectiva debe ponerse en pie de igualdad a la cultura «castellana» (no española) dentro, por ejemplo, del mosaico envolvente de las culturas europeas. El mito se manifiesta en el momento de la exaltación de un «rasgo cultural» que siendo intrínsecamente insignificante (por ejemplo, lograr una copa de fútbol) pasa a ocupar el rango objetivo de un valor supremo. Desde nuestras coordenadas, se alcanza muy bien la razón por la cual el rasgo cultural reivindicado con más tenacidad por las «comunidades autónomas» es la lengua vernácula o nacional. Oficialmente, la reivindicación de la «lengua propia» se fundamenta en la supuesta condición que a una lengua se le atribuye como «forma de expresión más profunda del espíritu del pueblo que la habla»; pero, en realidad, lo que explica la importancia de las reivindicaciones lingüísticas es la otra característica de las «lenguas vernáculas», a saber, sus virtualidades aislantes respecto de los pueblos colindantes que no la entienden; ante esto, muy poca parte queda a la «capacidad expresiva del espíritu nacional». Lo importante es que lo que se diga no sea entendido por los que hablan otra lengua, aun cuando las cosas de las que se habla sean comunes o triviales. Mientras que las danzas populares, la cocina o los trajes de una comunidad autónoma pueden ser comprendidos, asimilados o disfrutados por cualquier individuo miembro de otra comunidad autónoma (a titulo de folclore: son rasgos diferenciales asociativos), en cambio la lengua, sobre todo si no es inte-

ligible por terceros, es disociativa. Los esfuerzos de las normalizaciones lingüísticas van por ello dirigidos no ya a restaurar una supuesta lengua históricamente viva, sino a subrayar las voces y giros más diferenciales, respecto del español, a fin de hacerlas ininteligibles. La voluntad de mantener la propia lengua está inequívocamente ligada, por tanto, a una voluntad de independencia «nacional» basada en los «hechos diferenciales» del «patrimonio cultural» considerado como sustancia del propio pueblo; fuera de este marco la voluntad lingüística sería tan inexplicable, en la mayor parte de los casos, como lo sería la pasión «partidista» por un equipo de fútbol determinado.

5
La génesis de la idea metafísica de cultura. El «Reino de la Gracia» y el «Reino de la Cultura»

La Idea moderna de Cultura repercute en la Idea de Cultura subjetiva tradicional

La idea de cultura objetiva, si nos atenemos a todo cuanto venimos diciendo, es una idea «moderna», y no cobra figura reconocible sino al final del siglo XVIII. Esta tesis es muy común aunque no sea universalmente compartida. Hemos intentado demostrar que las discrepancias entre quienes consideran la idea de cultura como una idea «moderna» y entre quienes la consideran como una idea «antigua», de la tradición grecorromana, no es una discrepancia que pueda mantenerse únicamente en el terreno de la erudición histórica, en el terreno de la filología; es una discrepancia que está envuelta por la dialéctica de la oposición entre la «cultura subjetiva» y la «cultura objetiva». También hemos llamado la atención de cómo esta oposición no habría que entenderla como la oposición que pudiera corresponder a dos procesos o estructuras independientes, aunque acumulables o yuxtaponibles. La idea de cultura subjetiva es históricamente anterior a la idea de cultura objetiva, pero, una vez constituida ésta, aquélla tenderá a ser reexpuesta desde la idea de cultura objetiva.

Ahora bien, la tendencia a reducir la cultura objetiva a la cultura subjetiva se mantiene de manera incesante; sólo que ahora, una tal reducción equivale a una disolución de la idea de cultura objetiva. En cambio, la recíproca no se dará, porque la reexposición de la idea de cultura como «participación» en la cultura objetiva no implica tanto la disolución de la idea cuanto una reconstrucción de la misma. El peligro aparece en el momento de reinterpretar la «antigua» idea subjetiva de cultura en términos de la «moderna» reconstrucción de la idea de cultura. Pues una cosa es que, desde la idea moderna

de cultura, esta operación pueda ser llevada a cabo, y otra cosa es que, no ya emic, sino ni siquiera en la posición etic de quien niega la idea objetiva de cultura, la idea de cultura subjetiva clásica haya de ser considerada necesariamente a la luz de la idea moderna de cultura. La prueba es que quien impugna esta idea puede seguir hablando de cultura subjetiva, no ya a título de participación en una idea considerada como inexistente, sino simplemente como cultivo de un individuo dado en campos tan diferentes como el arte, la poesía, el teatro, el atletismo o la conversación, cultivo que transformaría a ese individuo en individuo cultivado, «culto». Lo que importa pues es tener presente que la figura del individuo «cultivado» —frente al rústico, inculto, *apaideutos*— no supone de por sí una concepción global, orgánica, holística, de la cultura como un todo complejo constituido de partes entretejidas y dotado de una vida propia; sólo requiere la delimitación o circunscripción, en un material mucho más amplio, de un subconjunto de contenidos susceptibles de ser señalados como necesarios para un programa de cultivo, de educación.

Por este motivo, y en cualquier caso, la idea de cultura subjetiva tampoco puede hacerse equivalente, sin más, con el concepto etológico psicológico de «aprendizaje», en cuanto opuesto a «herencia genética». Sin duda, puede afirmarse la proposición de que toda cultura subjetiva requiere una disciplina, un aprendizaje; pero la recíproca no es admisible y no sólo en el terreno zoológico, sino tampoco en el antropológico. No porque alguien logre memorizar, tras férrea disciplina, las listas de los diez primeros números premiados en las loterías nacionales de los cien últimos años puede ser llamado «culto». El cultivo o aprendizaje que conduce a la *cultura animi* está seleccionado según criterios rigurosos; pero esta selección no se deriva de una idea de cultura subjetiva, sino de determinadas tablas ocasionales de valores vigentes en un grupo social «distinguido». La «cultura» se circunscribirá a él, y en el momento en que sus contenidos comiencen a ser compartidos por otras clases sociales inferiores al grupo distinguido, tendrá ese grupo que cambiar de contenidos para poder seguir distinguiéndose.

La Idea moderna de Cultura no es una creación *ex nihilo*, pero tampoco procede de la mera evolución de la idea subjetiva tradicional: sus precedentes se encuentran en la Edad Media cristiana

¿Hay alguna razón que explique por qué ni en la Antigüedad, ni en la Edad Media, se conformó la idea de cultura objetiva o, dicho de otro modo, por qué los contenidos denotativos cubiertos por esa idea —herramientas, edificios,

esculturas, obras literarias— permanecieron disociados, como *disjecta membra*? Para quienes consideran la idea de cultura como una idea efectiva, consistente, la pregunta tiene un sentido similar a esta otra: ¿por qué los matemáticos griegos clásicos no alcanzaron el concepto de «curvas cónicas»? Esta pregunta supone que el desarrollo de las necesidades de la sociedad antigua tenía suficiente con el manejo de los conceptos de elipse o de circunferencia. Sin embargo, para quienes consideren que la idea de cultura objetiva no es tan consistente como pueda serlo el concepto de curva cónica, la pregunta tiene que tomar otro sesgo, o incluso debe ser reformulada.

No procede iniciar aquí un análisis de este tipo de preguntas. Me limitaré en consecuencia a interpretar la pregunta propuesta como un modo indirecto de plantear la cuestión de hecho que comenzaremos refiriendo a la Antigüedad: «¿Hubo en la Antigüedad una idea de cultura objetiva?». Desde este punto de vista la pregunta indirecta puede responderse de este modo: en la Antigüedad no hubo idea de cultura objetiva porque las ideas que pudieran considerarse afines —no ya las que tienen que ver con la cultura subjetiva, de las que ya hemos hablado— no pueden ser confundidas con la idea de cultura objetiva; y aun cuando aquéllas puedan ser reinterpretadas desde ésta, el camino inverso está cerrado. Hasta un punto tal que podría afirmarse que las ideas antiguas de «técnica», «poesía», «pintura» o «arte», por ejemplo, o bien ideas tales como *latinitas* o *urbanitas*, bloqueaban la constitución de una idea de cultura en sentido objetivo.

En efecto, la técnica, las artes, la poesía, &c., habrían sido pensadas, en general, por los filósofos griegos (si dejamos de lado el angelismo que tampoco favorece la conformación de una idea de cultura) desde una perspectiva naturalista, y ello en dos sentidos: el que se concreta en la idea de *instrumento (organon)* y el que se concreta en la idea de *imitación (mímesis)*.

Los útiles (herramientas, indumentos, casas) serán conceptuados como «instrumentos» de una naturaleza humana prefigurada, dentro de un orden viviente; por consiguiente, o bien los útiles humanos derivarán de un desarrollo tan natural como puedan serlo las telas de araña para las arañas o los nidos para las aves (y en algunas ocasiones —Demócrito, &c.— se atribuirá el origen de estos artificios humanos a la imitación de los animales) o bien, cuando vienen de arriba, lo harán para restaurar unas dotes naturales de las que los hombres habrían sido privados (citemos, otra vez, el mito de Prometeo). La visión instrumentalista de la tecnología, del arte, &c., presupone, en efecto, ya constituida una naturaleza humana y además a escala individual. Una naturaleza, por tanto, que lejos de constituirse o moldearse a través de las formas objetivas de la cultura resulta ser previa y anterior a ellas.

En cuanto a las artes no meramente «instrumentales», es decir, a las artes «liberales», o poéticas (aun cuando la *poiesis* se adscribía también a la creación de instrumentos: la *téchne* se define por Aristóteles precisamente en función de la *poiesis*) habrá que advertir también que su objetivo se ponía precisamente en la *mímesis* de paradigmas naturales (el arte, como imitación de la Naturaleza). Se ha dicho algunas veces que el término *mímesis* puede interpretarse como «imitación de la propia fuerza creadora de la Naturaleza»; si se aceptase tal interpretación, habría que concluir que esa fuerza creadora del hombre debiera figurar al lado de las fuerzas creadoras de otros animales (con lo que la «imitación» de esa fuerza, que se supone ya dada, estaría de más).

No pretendemos, con todo, insinuar que la extensión de la concepción instrumentalista fuese tan amplia que no dejara abierta ninguna posibilidad para reconocer la realidad de «estructuras objetivas envolventes» (de los individuos humanos que cooperan a su constitución). Estructuras objetivas de este orden —de cuya conceptuación podríamos esperar una mayor aproximación a la idea de cultura objetiva— fueron percibidas, particularmente, en el terreno político. «El todo (el Estado) es anterior a las partes (a los individuos)», dice Aristóteles (*Política*, 1253a); y en la *Prosopopeya de las Leyes* del *Critón* platónico, Sócrates nos presenta a las Leyes como entidades objetivas anteriores a los individuos, puesto que sólo por ellas sus padres se casaron, le engendraron y le educaron. Ahora bien, estas «estructuras envolventes» no fueron conceptuadas por Platón o por Aristóteles como contenidos de un «Espíritu objetivo», o de una «Cultura objetiva», sino como estructuras analógicas a las que constituyen los enjambres de insectos o los rebaños de herbívoros. En todo caso, estaban pensadas al margen del arte o de la técnica. En realidad, la contraposición antigua entre griegos y bárbaros obligaba, de un modo u otro, a circunscribir los homólogos posibles de la idea de cultura objetiva, en su función de cultura humanizadora, a la esfera de la cultura griega. Los bárbaros carecían de cultura o, lo que es lo mismo, la idea de cultura, en el sentido del «todo complejo», en su dimensión distributiva, no estaba aún constituida. Por ello los conceptos objetivos que en la Antigüedad podemos reconocer como más próximos al concepto moderno de cultura (al menos en el sentido «circunscrito» que esta idea hereda del humanismo renacentista) son conceptos particulares de su civilización. Conceptos que, coincidiendo con el comienzo de la hegemonía efectiva de Roma sobre los pueblos de su entorno, pudieron autopresentarse como los paradigmas de la cultura universal. Dos son los principales conceptos objetivos que «circunscriben» materiales sin duda objetivos, aunque particulares, y que sin perjuicio de su significación para una *cultura animi*, pueden ser citados al respecto:

el concepto de *aticismo* (o el concepto de *latinitas*, que Cicerón presentaba como traducción, en realidad «calco», del primero) y el concepto de *urbanitas*. Aticismo (*attikismos*) —y acaso también *helenimo (helenismos)*— es el modelo [circunscrito] a un estilo de hablar, al que se atribuye una validez universal; lo importante es subrayar que si *latinitas* se ofrecía como paradigma universal era por no contener elementos extranjeros, es decir, precisamente por su pureza: «*Latinitas est quae sermonem purum conservat ab omni vitium remotum*», dice un texto procedente del círculo de Escipión, inspirado en teorías estoicas al estilo de Diógenes de Babilonia.[54] En cuanto al concepto de *urbanitas* sólo subrayaremos que su «radio de circunscripción» es más amplio que el de *latinitas*, pues, según el «canon de Quintiliano» incluye también otras virtudes y, en todo caso, urbanidad se opone al rusticismo o paganismo (de *pagus* = villa rural).

Tampoco es suficiente suponer la modernidad de una idea, como la idea de cultura objetiva (o, también por ejemplo, la idea de progreso), para vernos obligados a plantearnos la cuestión de su origen histórico en sentido estricto, siempre que nos consideremos en condiciones de dar cuenta de la génesis de la idea a partir de circunstancias sociales más que históricas, en el sentido estricto (porque, en sentido amplio, también las circunstancias sociales son históricas). Lewis Mumford, John Bury, o después Gunther S. Stent, suponen que la idea de progreso se organizó en la época de la revolución industrial, como ideología característica de la burguesía, considerada como nueva «clase ascendente»: podría decirse, por tanto, que la génesis de la idea de progreso es tratada por estos autores, que se apoyaban en el «hecho» efectivo del progreso industrial, desde una perspectiva sociológica; porque lo que se proponían era presentar una derivación de la idea de progreso a partir del «ser social» de los hombres de la época moderna (nos acordaríamos aquí de la tesis de Marx: «Es el ser social del hombre el que determina la conciencia, y no la conciencia el ser social»). De otro modo, se procede aquí como si aceptásemos la tesis según la cual «las ideas brotan de los hechos». Obviamente estos puntos de vista serán adecuados cuando efectivamente los cambios sociales hayan sido de tal índole que hayan dado lugar a situaciones nuevas. Llevando al límite el punto de vista de Mumford, Bury o Stent: la idea de progreso apareció en el siglo XVIII porque, *salva veritate*, fue entonces cuando efectivamente apareció en la Humanidad el verdadero progreso, industrial y social.

54 Véase Manuel C. Díaz y Díaz, «*Latinitas*, sobre la evolución de su concepto», en *Emérita*, vol. XIX, pp. 35-50, Madrid, 1951.

Pero, ¿puede decirse que sea éste el caso de la Idea de Cultura? ¿Podría decirse que éste sea también el caso de la idea de «gravitación» o de la idea de «evolución» en los siglos XVII y XIX respectivamente? ¿Acaso no existía la gravitación antes de Newton o la evolución antes de Darwin? Podrá no haber existido progreso industrial o tecnológico en la Edad Media, pero, ¿acaso no existía la cultura objetiva (más exactamente: aquello que pretende ser denotado por la idea de cultura objetiva) antes de Herder o de Fichte, del mismo modo que existía la gravitación antes de Newton o la evolución antes de Darwin? Es desde la propia idea de «cultura objetiva» desde donde tenemos que responder; dudar de esa existencia previa es dudar también de la idea de cultura objetiva.

En estos casos, tendremos que buscar, no sólo los precedentes sino más bien las ideas homólogas (no ya meramente análogas) a partir de las cuales poder entender la génesis de la idea nueva. Pues ahora, de lo que tratamos es de dar cuenta de la manera según la cual «se hacen presentes», o se «representan», en el sistema ideológico, las realidades actuantes (o tenidas por tales) que habrán encontrado su formulación precisa en épocas posteriores. En el caso límite, esta presencia podrá tener un grado nulo. Por ejemplo, la evolución de las especies no sería «visible» a escala de la observación ordinaria accesible a una sociedad campesina inmersa en los procesos de reproducción uniforme de la vida dados en un intervalo amplio de tiempo, dado el número limitado de las especies vegetales y animales de su entorno. Otras veces, el grado de presencia habrá de ser mucho más alto: es la situación de la gravitación, y en estos casos es en donde la investigación de las ideas homólogas previas se hace más perentoria. De todos modos, es evidente que la idea de cultura objetiva no ha podido formarse *ex nihilo*, sino a partir de ideas precursoras. Precursoras no tanto en el sentido de «precedentes» (anticipaciones, &c.) cuanto en el sentido de lo que en Zoología son los órganos análogos de una especie respecto de los de otra posterior, es decir, órganos que, precisamente por su morfología característica, desempeñan una función similar en un organismo determinado no precisamente a título de «anticipación» de organismos ulteriores. En cualquier caso subrayaremos la circunstancia de que la morfología de tales órganos se transforma muchas veces en otra distinta (a veces, incluso asume funciones nuevas si ha tenido lugar una evolución morfológica profunda del organismo hacia formas sucesoras, a la manera como las extremidades anteriores de los reptiles se transforman en las alas de las aves). En nuestro caso, «organismo» (de especie determinada) equivaldrá a «sociedad» (de una época determinada).

Nos situaremos, en resumen, en la perspectiva de aquellas Ideas en cuya génesis no haya que poner únicamente al «ser social», sino precisamente también a otras ideas («órganos») características del «ser social» de las épocas precedentes. De este modo, la constitución histórica de la idea moderna de cultura tendría que ser explicada no ya tanto a partir únicamente del proceso de constitución de una nueva sociedad (la sociedad «moderna», la «burguesía industrial», &c.) cuanto a partir de la transformación de alguna idea que en la sociedad precursora de esta sociedad moderna pudiera considerarse como homóloga y análoga a la vez de la idea de cultura objetiva. La idea de cultura podrá ser presentada, entonces, como una idea que procede de la transformación (que comporta su desvanecimiento) de alguna idea anterior, sin por ello subestimar el papel que en la transformación misma pueda corresponder a los cambios sociales, económicos y políticos. A fin de cuentas, la transformación histórica de la idea precursora no podría ser explicada por sí misma sino en el contexto de las transformaciones de la sociedad en función de la cual la idea homóloga-análoga precursora alcanzó su vida propia como Idea-fuerza. Será necesario, en cualquier caso, determinar cuál haya podido ser la «Idea homóloga-análoga» precursora y qué aspecto de la sociedad moderna (en tanto que evolución de la sociedad medieval o del «antiguo régimen») ha podido ser el impulso formal de la transformación de tal idea. Sintetizamos al máximo nuestros resultados en estas dos proposiciones:

1) La idea homóloga (y análoga) precursora (en la sociedad medieval y en el «Antiguo régimen») de la idea «moderna» de «Cultura» es la idea de la «Gracia». Dicho de otro modo: la idea moderna de un «Reino de la Cultura» es una transformación secularizada de la idea medieval del «Reino de la Gracia», una secularización que envuelve, desde luego, la «disolución» de la idea teológica.

2) Como motor principal de la transformación del «Reino de la Gracia» en el «Reino de la Cultura» habría que considerar el proceso de constitución de la «sociedad moderna» en la medida en que precisamente esa constitución comporta la cristalización de la idea de Nación, en su sentido político, como núcleo ideológico característico de la consolidación de los Estados modernos. De otro modo: la transformación de los reinos medievales, como Estados sucesores del Imperio romano (pero coordinados mediante un «poder espiritual» inter-nacional, representado por la Iglesia romana, bajo la cúpula del «Reino de la Gracia»), en Estados nacionales modernos, habría determinado la transformación de la idea del «Reino de la Gracia» (a través

de la fragmentación de ese «Reino» consecutiva a la reforma protestante, en las Iglesias nacionales) en la idea de un «Reino de la Cultura».

La Idea metafísica moderna de Cultura es la secularización de la Idea teológica del «Reino de la Gracia»

El «Reino de la Gracia» es la gran idea teológica que irá tomando cuerpo a medida que la Iglesia católica vaya asumiendo las funciones de cúpula ideológica capaz de cobijar a los pueblos que han ido agregándose al Imperio romano, especialmente a partir del momento en el cual el Imperio reconoce al cristianismo como religión oficial. Se cita a san Pablo, es cierto, como el primer gran «teólogo de la Gracia»: «Habéis sido salvados gratuitamente por la fe, y esto no por vosotros, porque es un *don de Dios, no por las obras*, para que nadie se gloríe...» (*Efesios* 2, 8-10); «no es que seamos capaces de pensar algo por nosotros... sino que nuestra capacidad es de Dios» (II *Corintios* 3, 5); sobre todo en la *Epístola a los Romanos* (5, 5): «la caridad de Dios se ha difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado». Sin embargo, la idea de la Gracia está pensada aquí todavía en función de unos referentes que se reducen al ámbito intelectual y moral, a saber, los que giran en torno a lo que serán llamadas «virtudes teologales» (Fe, Esperanza y Caridad) y «dones del Espíritu Santo» (Sabiduría, Entendimiento, Ciencia, Consejo, Fortaleza, Piedad y Temor, según la enumeración inspirada en Isaías 11, 2). Estos dones se llamaban también *carismas* (*chárisma* corresponde a Gracia), cuando se refieren a las gracias *gratis datae*.[55] San Pablo —que llama a veces a los carismas *pneumata*— subraya que los carismas son tan variables como las funciones del cuerpo natural y que —lo que aquí más nos interesa— aunque se dan a los individuos, les son dados para bien de la comunidad (*Corintios* 1,12). Habría sido, de todos modos, más tarde, en el curso de la consolidación de las responsabilidades educativas y administrativas que tuvo que asumir la Iglesia romana (frente a otras religiones y otras filosofías) cuando la idea de la Gracia incorporaría una mayor cantidad de referentes mundanos, literarios, políticos, tecnológicos, arquitectónicos, artísticos, &c. En san Agustín, llamado el *doctor de la Gracia*, encontramos ya una concepción muy madura de la idea de un «Reino de la Gracia», incluso de la idea de

[55] Véase Santiago Ramírez, *De Donis Spiritus Sancti*, en *Opera Omnia* (tomo VII), CSIC, Madrid, 1974, p. 21.

una *Gracia externa*, como conjunto de medios «extrasomáticos» —diríamos nosotros— tales como libros revelados, templos, &c., que son ofrecidos por Dios a los hombres para elevarlos a un estado superior, al estado de «gracia interna». El quebranto de la naturaleza humana causado por el pecado de Adán requiere la ayuda de la Gracia para que el hombre recupere incluso la plenitud de sus funciones naturales (y en este punto la doctrina de la Gracia recupera ideas platónicas del *Protágoras*). El Concilio II de Orange, aprobado por Bonifacio II en el año 529 —no deja de tener un cierto simbolismo la coincidencia de esta fecha con la del año en que el emperador Justiniano cerró la Escuela de Atenas— estableció, contra los semipelagianos, «que la Gracia de Dios no se puede conseguir por la humana invocación» sino que es la misma Gracia «la que hace que invoquemos al Señor»; y que «la Gracia de Dios es la que hace que podamos creer, querer, desear, esforzarnos y trabajar sólidamente...». *Mutatis mutandis*: contenidos de la «cultura subjetiva» (tales como creer, querer, &c.) aparecen aquí ya claramente envueltos en un «Reino de la Gracia» y determinados por ella.

La ideología «cósmica» del estoicismo imperial clásico se había quedado estrecha desde el momento en el que la experiencia directa del salvajismo de los pueblos bárbaros estaba haciendo perder la confianza en el lema «Vivir conforme a la Naturaleza»; y esto, sobre todo, en el momento en el que los pueblos orientales y las religiones mistéricas estaban incorporándose al Imperio.[56] El emperador está a punto de perder su prestigio como fuente de justicia salvadora: es el amor, la caridad, lo único que puede salvar a los hombres. Por encima del emperador está el Espíritu Santo, «que del Padre y del Hijo procede»; y el Espíritu Santo está en función de la Iglesia universal, y algún hereje, como Sabelio, dirá que es la Iglesia misma. Es el Espíritu Santo, a través de la Iglesia fundada por Cristo, y no la naturaleza humana corrompida por el pecado, la única fuente de salvación.

La salvación de los hombres no podrá venir, en resolución, de la naturaleza humana, sino que vendrá de arriba, como un *don gratuito* o carisma ofrecido a los hombres y a su naturaleza corrompida. La naturaleza, por sí misma, no podría ponerse en pie aunque quisiera. Roma, fuera de la Gracia, es sólo Babilonia, dirá San Agustín.[57] Es la Gracia (como gracia medicinal) lo único

[56] Puede verse el importante libro de Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

[57] Véase nuestro ensayo «Lectura filosófica de *La Ciudad de Dios* (variaciones sobre un tema, 35 años después)», en *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid, 1989, pp. 285-345.

que puede curar a los hombres de las heridas producidas por su caída; pero la Gracia no solamente restituye a los hombres a su estado natural, sino que los eleva (como Gracia elevante) por encima de su naturaleza animal, y, más aún, los pone en la presencia de Dios (como Gracia santificante). No por ello ha de creerse que la Gracia pueda venir a los hombres, y al mundo entero, en general, al margen de su naturaleza. La naturaleza debe estar dada, pero es la Gracia quien no solamente la restaura, sino que también la eleva: *Gratia naturam non tollit sed perficit.* La Gracia es divina, pero no algo que haya que referir a la vida inmanente de Dios Padre: la Gracia es increada, pero desciende a las criaturas constituyendo la habitación de la Santísima Trinidad en el alma justa. En la Edad Media, algún teólogo —como Pedro Lombardo, el «maestro de las Sentencias»— llegará a decir que la Gracia santificante es el mismo Espíritu Santo que se da a los hombres. Pero los dones del Espíritu no son, sin embargo, accidentes sobreañadidos, afines a los accidentes predicamentales, puesto que las formas sobrenaturales —en contra de lo que diría en su momento Domingo de Soto— no pueden contenerse en ninguna de las diez categorías en las que Aristóteles había dividido el ser natural. La Gracia afecta, aun siendo una cualidad, a la propia sustancia de los hombres («El segundo y más propio efecto suyo [de la Gracia] es hacer al ánima graciosa y hermosa en los ojos de Dios», decía Fray Luis de Granada).[58] Por ello, los sitúa en un orden superior, en otro reino, el «Reino de la Gracia». La teología más radical, la de San Agustín en primer lugar, y la de los franciscanos «tradicionalistas» —como Roger Bacon— en segundo lugar, llegará a consolidar la tesis según la cual la Gracia es, en realidad, lo que hace que los descendientes de Adán, los hombres, estén situados en un plano superior a los animales, al Reino de la Naturaleza. El mismo Santo Tomás (*Summa Theologiae*, I, 94, 3) viene a conceder la conveniencia de que el primer hombre, Adán, si es que estaba destinado a ser «el maestro de todos los hombres», estuviera adornado de una «ciencia sobrenatural», efecto de la Gracia santificante. Adán pecó, su naturaleza quedó, si no destruida, sí gravemente quebrantada; pero, en todo caso, había sido Adán en el Paraíso, en estado de Gracia, quien había impuesto los nombres a las cosas: los lenguajes característicos que utilizan los hombres, aunque corrompidos tras el castigo de Babel, proceden en realidad del lenguaje primitivo que Dios reveló a Adán. Es como si se sobreentendiese que el lenguaje humano tiene un origen sobre-natural, como lo tenían las revelaciones del mismo Dios a Moisés, a

[58] Fray Luis de Granada, *Introducción al Símbolo de la Fe*, III Parte, 11.

los profetas, a los evangelistas (San Pablo, I *Corintios* 12, 8-10 enumera nueve carismas o *gracias gratis data* y entre ellas ocupan un puesto relevante los carismas lingüísticos: «palabras de sabiduría», «profecía», «don de interpretar», «glosolalia»). El lenguaje procede, en resumidas cuentas, de la Gracia de Dios, pero también la sociedad civil: ¿acaso el poder no viene de Dios? (no estará de más recordar a las nuevas generaciones que todavía en 1975 las monedas españolas llevaban inscrita en tomo a la efigie del Jefe del Estado la siguiente leyenda: «Francisco Franco Caudillo de España por la Gracia de Dios»). Y también, desde luego, la familia, que sólo por el sacramento puede constituirse; la moral, la filosofía (¿acaso los filósofos griegos hubieran podido llegar tan alto si no hubieran copiado a Moisés?), incluso la capacidad artística que, ante todo, se habría aplicado a la construcción de los templos. Los cultos y ceremonias de los pueblos bárbaros, ¿no son ellos mismos restos degradados de la religión verdadera, o acaso parodias inspiradas por Satanás para burlarse de Cristo? Todavía no hace dos siglos el abate Gaume[59] advertía cómo «las Vírgenes de Rafael, la cúpula de San Pedro en Roma, las catedrales góticas, la música de Mozart, de Pergolesi, de Haydn, el canto del Prefacio, el *Te Deum*, el *Stabat*, el *Lauda Sion*, el *Dies irae*, todos estos portentos y otros mil, son hijos del culto católico... Al culto católico debemos los más hermosos instrumentos de música, el órgano y la campana...». De hecho, puede decirse que el domingo, el día del Señor, en el que el pueblo de Dios escuchaba esas obras maestras se transformará, en menos de un siglo, en el día del ocio, el día en el que el pueblo podrá ir al auditorio o acaso también al templo, pero convertido en sala de conciertos.

En conclusión, parece innegable que la idea de un «Reino de la Gracia», en cuanto opuesto al Reino de la Naturaleza (todavía en la *Monadología* de Leibniz está viva esta división de la realidad en esos dos reinos)[60] cerraba el paso a cualquier idea que pudiera aproximarse a la idea de cultura objetiva universal. De este modo, así como en la Antigüedad la idea de una naturaleza humana preestablecida no dejaba lugar alguno a una idea de cultura

[59] J. Gaume, *El catecismo de perseverancia*, tomo VII, Librería Religiosa, Barcelona, 1857, pp. 21-ss.

[60] Leibniz, *Monadología*: «87. Del mismo modo que antes hemos establecido una Armonía perfecta entre dos Reinos Naturales, el de las causas Eficientes y el de las Finales, debemos señalar aquí también otra armonía entre el reino Físico de la Naturaleza y el reino Moral de la Gracia, esto es, entre Dios considerado como Arquitecto de la Máquina del universo y Dios considerado como Monarca de la ciudad divina de los Espíritus»; traducción española de Julián Velarde, en la edición trilingüe, con una introducción de Gustavo Bueno, de Pentalfa, Oviedo, 1981, p. 153.

objetiva, en la Edad Media europea habría sido la idea de un «Reino de la Gracia» la que excluiría toda posibilidad de pensar en un «mundo espiritual» que, sin necesidad de ser entendido como emanación milagrosa y gratuita del Espíritu Santo, pudiese, sin embargo, considerarse como característico y constitutivo del hombre, en cuanto ser *sui generis*, respecto de las naturalezas animales; un mundo cultural que, en cierto modo, podría también considerarse sobre-natural.

Por otra parte, nos parece casi imposible dejar de advertir la analogía entre las funciones desempeñadas por el «Reino de la Gracia» frente al Reino de la Naturaleza y las que se encomendarán después al «Reino de la Cultura» respecto de ese mismo (en lo fundamental) Reino de la Naturaleza. Más aún, las doctrinas de los teólogos orientadas a ofrecer esquemas de conexión entre el Reino de la Naturaleza y el «Reino de la Gracia» se desenvolvieron siguiendo alternativas cuyo paralelismo con las alternativas doctrinales según las cuales los antropólogos o etólogos de nuestros días tratan de explicar las relaciones entre la Naturaleza y la Cultura no deja de producir asombro. Los historiadores de la teología suelen clasificar las doctrinas de referencia en dos grandes grupos, a saber: doctrinas *naturalistas* y doctrinas *sobrenaturalistas*. No deja de tener interés el constatar que las doctrinas «naturalistas» fueron consideradas, en general, como desviaciones heterodoxas de la doctrina «sobrenaturalista» de la Gracia propuesta por los Concilios, los Papas o los Doctores de la Iglesia.

Por lo demás, tanto el naturalismo como el sobrenaturalismo se ofrecieron ya en una versión moderada, ya en una versión radical. Así, por ejemplo, el naturalismo radical se habría abierto paso en el siglo IV, en la forma del «pelagianismo» (los monjes Pelagio y Celestio fueron condenados, no sólo por San Agustín, sino también por los papas Inocencio I y Zósimo, a principios del siglo V). El naturalismo moderado, es decir, el llamado «semipelagianismo», fue defendido por el abad Casiano, un monje de la Galia meridional que murió hacia el 435, que había negado la necesidad de la Gracia para que se produjera el primer movimiento hacia la Fe (la Gracia comenzaría, según él, a actuar una vez que hubiera tenido lugar ese primer movimiento). También la doctrina sobrenaturalista de la Gracia tuvo una versión radical (la doctrina de San Agustín contra Pelagio o, más tarde, la misma doctrina de Calvino según la cual la naturaleza humana, por sí misma, no puede acercarse a la Gracia, que es una asistencia que le viene de lo alto, constriñendo su naturaleza pecadora) y una versión moderada (cuya expresión más madura tomaría forma en la doctrina de Santo Tomás de Aquino).

Ahora bien, ¿acaso carece de sentido afirmar que en los debates de los etólogos y antropólogos, las posiciones del «naturalismo innatista» de muchos

«sociobiólogos de la cultura» guarda un estrecho paralelismo con el naturalismo radical de los teólogos de la Gracia? Un paralelismo que nos autorizará a hablar del «pelagianismo» de Konrad Lorenz o de Edward O. Wilson, como si éstos fueran los Pelagios de la teoría de la cultura humana. Y, ¿no podemos considerar como «semipelagianismo etológico» (o antropológico) la teoría de una preprogramación cultural, pero epigenética, en el hombre? Eibl-Eibesfeldt reproduciría, en otro escenario,[61] los papeles que desempeñó en el suyo el abad Casiano: Eibl-Eibesfeldt sería el abad Casiano de la teoría de la cultura. En cuanto al sobrenaturalismo: ¿se dirá que carece de sentido ponerlo en correspondencia con el llamado «ambientalismo»? Las posiciones más radicales —Freud, Klages, Bandura— podrían considerarse como una suerte de agustinismo (también: calvinismo o jansenismo) cultural, incluso en el punto que establece que la cultura es represión de los instintos naturales, salvajes o pecaminosos, que necesitan de una rigurosa disciplina sobrenatural. Por su parte, las posiciones más moderadas, las del tomismo, encontrarían su réplica en posiciones tales como las de Skinner: el «refuerzo» que Skinner pide para que se mantengan los hábitos adquiridos, y que ha de proporcionar, desde arriba, el educador, corresponde a la «perseverancia» que el hombre necesita después de haber sido justificado por la Gracia de Dios.

En todo caso, la Gracia santificante, como Gracia medicinal y elevante, es lo que «justifica» al hombre en el mundo y le confiere su dignidad y elegancia propias. Son exactamente las mismas funciones que más tarde se asignarán a la Cultura. Por ello decimos que la idea de un «Reino de la Cultura» —de una cultura medicinal, «ortopédica», que remedia, como un conjunto de prótesis, la supuesta debilidad innata de la criatura, es decir de la cría humana, pero sobre todo de una cultura elevante y justificante— es la secularización de la idea del Reino cristiano de la Gracia, que también es medicinal, elevante y santificante. La «dignidad del hombre», que el cristianismo hacía consistir en la superioridad que la Gracia le había conferido por encima de los animales, y aun de los ángeles, podrá fundarse después, a través de la cultura, no ya tanto en su divinidad, cuanto en su humanidad. Las propias «ciencias divinas» —la Teología dogmática, la ciencia de la religión, &c.— terminarán convirtiéndose en ciencias humanas. Cicerón, en su *Pro Archia*, ya había señalado el «parentesco o unidad de todas las artes *quae ad humanitatem pertinent*». Probablemente estaba exaltando a los oradores o poetas (latinos o griegos) frente a los animales (si nos acordamos de Salustio: *omnis*

[61] Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *El hombre preprogramado* (1973), Alianza, Madrid, 1977.

homines...) y a los bárbaros, esclavos o siervos, dedicados a trabajos «manuales o mecánicos». La contraposición de Cicerón entre artes nobles y artes serviles, a través de la oposición ulterior entre las armas y las letras, llegará hasta la oposición de las dos culturas que formuló Snow. Pero precisamente la idea moderna de Cultura llegará a englobar tanto a las letras humanas como a las letras divinas.

La secularización en la que hacemos consistir el proceso de constitución de un «Reino de la Cultura», en sentido universal, implica un eclipse de la fe en el Espíritu Santo. El eclipse de un Espíritu que, a través de la reforma de Lutero, había comenzado a soplar no ya a través de Roma sino a través del «fuero interno» de cada hombre (uno de los resultados de este nuevo «modo de inspiración» será la Psicología, considerada como disciplina introspectiva: el mismo término «Psicología» fue inventado por un escritor protestante, Goclenius, en 1590). Sin embargo, el nuevo cauce por donde el soplo del Espíritu llegará a los hombres de la nueva época será el cauce de las asambleas constituidas por los hombres de los pueblos más diversos. El Espíritu Santo, elegante y santificante, se transformará en el Espíritu de ese pueblo, y será conocido como *Volksgeist*. Es ahora cuando podremos hablar de una confluencia o «evolución convergente» de la idea del «Reino de la Gracia» (en tanto evoluciona hacia la idea del «Reino de la Cultura») y de la idea de la Iglesia del Espíritu Santo (en tanto evoluciona hacia la idea de un Pueblo o Nación dotados de un Espíritu propio: la Santa Rusia, la Santa Alemania). La evolución de la idea de un Pueblo de Dios hacia la idea de Nación no sería disociable, según esto, de la evolución de la idea de un «Reino de la Gracia» hacia la idea de un «Reino de la Cultura». Esto dicho sin perjuicio de que las fases de los cursos respectivos de estas evoluciones puedan mantener ritmos relativamente independientes. Sin embargo, sólo cuando atendemos a la génesis de estas ideas, la confluencia de estos cursos mismos cuando se constata como un hecho (por ejemplo, en el contexto de la idea del Estado de Cultura que ya hemos analizado) resulta inteligible. Pues estos cursos se realimentan mutuamente no sólo en el proceso de constitución del «mito de la cultura», en general, sino también en el proceso de constitución del «mito de la cultura nacional», en particular.

El «pueblo de Dios», la «Gracia santificante» y la «Cultura nacional»

El concepto de «cultura nacional» tiene una denotación relativamente clara y distinta cuando se compara (su denotación) con su connotación (o defini-

ción). La denotación de «cultura nacional» está constituida por las culturas de las naciones que llamamos «canónicas», tales como España, Inglaterra o Francia. Montandon creó el concepto de *etnia* —que más tarde se aplicaría preferentemente a escala regional o bien, en sentido etnográfico, con referencia a circunscripciones coloniales— precisamente tomando como modelo la nación o etnia francesa; su función de canon procede por tanto de las naciones europeas de la época moderna. Por otro lado, la denotación puede tener un alcance cuasidescriptivo. Las dificultades comienzan cuando se trata de definir la estructura y el significado de esas culturas nacionales; pues estas definiciones no sólo presuponen la existencia de las entidades llamadas «culturas» como unidades delimitadas mutuamente (megáricas, en el límite), sino que, además, postula que estas unidades se superponen con las naciones. Es decir, que las culturas genuinas son precisamente las culturas nacionales como expresiones del espíritu de cada uno de sus pueblos.

Y esto ya es simple ideología metafísica. En efecto: la nación, en cuanto unidad política, es un concepto moderno (según otra terminología, «contemporáneo», de los siglos XVIII y XIX). En la Edad Media y aun en la moderna, «nación», más que las funciones de un concepto político desempeñó las funciones de un concepto antropológico (nación equivalía a «gente», incluso a «etnia» o colectividad arraigada, generalmente en un territorio, y cuyos miembros mantenían lazos de parentesco más o menos lejano). El homólogo, medieval o moderno, del concepto de Nación, con sentido político, es el concepto de «Pueblo», como *materia* de la sociedad política, del Estado. Pero el Estado precisamente implica la confluencia de dos o más naciones (o gentes, o tribus, o etnias, en sentido etnográfico), cuyos conflictos encuentran precisamente su equilibrio dinámico (la *eutaxia*) a través del Estado. Un equilibrio que el Estado consigue, para decirlo con la fórmula de Max Weber, mediante el monopolio de la violencia (que es, a veces, la violencia de una etnia sobre las demás, aunque con el «consenso» o pacto —no por ello menos injusto— de las etnias sometidas). Dado un Estado plurinacional —como pudo serlo el Imperio romano— se comprende que, en su ámbito, hubiera de tener lugar un mínimo proceso de homogeneización en lengua, en el culto al emperador, en las costumbres, &c., de los pueblos que lo componen.

La homogeneización tiene sus niveles más bajos en las sociedades ágrafas, analfabetas, en las cuales la escritura es patrimonio de grupos muy reducidos. El Estado madurado de este modo se fragmentará, en gran medida, por la acción de pueblos invasores. Sin embargo, podrá tener lugar una «reexposición» del proceso de constitución de estados o reinos a partir de la

confluencia conflictiva de naciones y etnias diferentes, como ocurrió en la Edad Media con los «Reinos sucesores» del Imperio.

También es verdad que, atravesando las divisorias de los diferentes reinos o Estados, se desarrollaron (gracias, en parte, a la herencia jurídica, administrativa, &c. de los antiguos) formas artísticas, religiosas, políticas, cuyo carácter supraestatal o interestatal estaba asociado precisamente a la Iglesia: el latín, como lengua común de la ciencia, la filosofía y la teología escolásticas, la arquitectura y la escultura románica o gótica, el ceremonial cortesano y eclesiástico, el canto gregoriano y el órgano, &c. Aquí no sería posible hablar aún de «culturas nacionales», y esto dicho sin perjuicio de reconocer que la arquitectura (pero no la música, por ejemplo) floreciese en un reino más que en otro, en el que florecía acaso la pintura o el derecho. La «cultura», como se dirá después, además de incorporar el patrimonio de la cultura clásica (en gran medida a través de los árabes), resultaba ser «internacional», al menos dentro del ámbito europeo (no era, en cambio, universal, pese a sus pretensiones «católicas»).

Ahora bien, la fragmentación de la unidad de la Iglesia de Occidente fue consecuencia inmediata de la Reforma protestante que, a su vez, estuvo codeterminada por el incremento del peso específico de los Estados modernos; un incremento que incluye los «descubrimientos», a través de los cuales iban a entrar masas enormes de territorios, de metales preciosos y de gentes bajo la jurisdicción de esos Estados que venimos llamando canónicos (sobre todo, en principio, España, Portugal, Inglaterra, Holanda y Francia). Todo esto dará lugar a una reorganización del sistema global heredado.

Algunos creen poder definir el sentido de esta reorganización como un proceso de «secularización» de la vida política, artística y literaria («cultural»); nada más erróneo a nuestro juicio. Que los Estados modernos, al desprenderse de la hierocracia (o de la teocracia romana), tiendan a hacerse soberanos, no encierra en principio un sentido laico, sino un sentido altamente religioso. Un sentido que resultó ser paralelo, en muchos casos, al del cesaropapismo bizantino (Enrique VIII o Jacobo I, jefes de la Iglesia anglicana, &c.). La «razón (laica) de Estado» se reduce principalmente al ámbito de ciertas repúblicas (comparativamente insignificantes), que guardaban las reliquias medievales de las luchas de güelfos contra gibelinos; entre ellas vivió Maquiavelo. Porque, fuera aparte de los Estados protestantes, también los Estados católicos incrementaron su vocación religiosa, aunque no ya subordinándose al Pontífice romano, cuanto erigiéndose en «Pueblo elegido» por Dios. Esto dicho sin perjuicio de que fuese la «razón de Estado» la inspiradora de las propias políticas cesaropapistas en Inglaterra, del Santo Oficio en

España, o del galicanismo en Francia. En el caso de España tuvo lugar además y paralelamente un proceso inverso de «transferencia», que algunos llaman «dejación» por parte del papado, de competencias tradicionales de la Sede Apostólica a los reyes españoles, a través de la institución del Patronato de Indias.[62] El efecto más inmediato de la nueva situación fue el progresivo eclipse del ideal de la *latinitas* que mantenían vivo los humanistas del Renacimiento y la eclosión de las lenguas nacionales como instrumentos propios para los servicios religiosos, para la expresión de la literatura, de la filosofía, del derecho, de la ciencia y no sólo de la política.

El significado de esta eclosión —ideológicamente interpretada como la expresión misma del Espíritu de los pueblos represados y aun secuestrados durante siglos y siglos hasta el momento— puede entenderse muy sencillamente en función del incremento del Estado moderno, de sus nuevos intereses económicos, abiertos por los descubrimientos de la época moderna. En esta eclosión de los nuevos Estados comenzaron precisamente a florecer las lenguas *nacionales* (en el sentido canónico del concepto). La lengua es atributo universal a todos los hombres, a todos los Estados; pero, aunque universal al campo de la humanidad, la lengua no puede desempeñar la función de una relación conexa universal, sino que, por el contrario, determina una partición del campo humano en clases disyuntas incomunicables, clases que tenderán a superponerse a las mismas colectividades constitutivas de los Estados soberanos. Si estos Estados propiciaron el desarrollo de la lengua propia, y su unificación, fue precisamente porque al hablar la lengua nacional los hombres de un Estado dado «se volvían de espaldas» a los demás (lo que no ocurría al arar la tierra, al pintar o al tañer instrumentos comunes), y porque este «volverse de espaldas» era condición necesaria, en su momento, para «concentrarse» en la ejecución de los proyectos de expansión y desarrollo colonial. Durante los siglos XVI, XVII y XVIII puede hablarse de una sociedad occidental dividida en Estados que, sin perjuicio de su interacción constante, siempre polémica, intentaría desarrollar por su cuenta, a distintos ritmos, todas o algunas de las posibilidades que estaban ya prefiguradas en una herencia artística, científica, religiosa, tecnológica, política, &c., que les era común. Es así como se irán conformando lo que más adelante se llamarán «culturas nacionales»; y es así como se irá abriendo camino la ten-

[62] «El Pontífice cedió casi toda su jurisdicción y constituyó a los reyes [españoles] vicarios suyos, y les entregó los hilos del gobierno aun espiritual», Constantino Bayle S.J., *Expansión misional de España*, Labor, Barcelona, 1936, p. 24.

dencia de cada «cultura nacional» a considerarse como «fruto interno de su vientre» —de su pueblo—, olvidando que todos ellos procedían como ramas diversificadas de un mismo tronco.

De este caldo de cultivo emergerá la idea de nación, en tanto que idea estrictamente política. En efecto, la nación en sentido político se ha gestado en el ámbito de un Estado soberano, del Estado moderno; y este proceso lo advirtió «sobre la marcha», hará pronto un siglo, el «libertador de Polonia», Pilsudski: «Es el Estado el que hace a la Nación y no la Nación al Estado». Pero casi de un modo inmediato se producirá el espejismo: la Nación, efecto del Estado, pasará a ser percibida retrospectivamente como si hubiera sido el sujeto o sustrato de ese Estado, en cuanto nuevo sujeto de la soberanía (frente al Rey del Antiguo régimen, por la Gracia de Dios). Pascual Mancini formulará el *cogito ergo sum* de la política: «Cada Nación, un Estado». El pueblo se convertirá en nación. En lugar de: «¡Viva el Rey!» había ya gritado en Valmy: «¡Viva la Nación!».

Ahora bien, la nación, como sujeto político puro, es una mera abstracción. Por de pronto la nación (el pueblo que le dio origen) será mucho más que un cuerpo electoral, que un conjunto de individuos que hacen plebiscitos, aunque sean cotidianos. Los plebiscitos cotidianos, entre otras cosas, sólo podrán ser llevados a cabo cuando el pueblo tenga un lenguaje común, y, por tanto, una historia propia, con costumbres, ceremoniales y artes característicos. Sólo por ello (y no porque un conjunto de individuos, reunidos al azar, determinen, por pacto, constituir un pueblo) podrá entenderse por qué el «pueblo» tuvo poder suficiente para asumir la soberanía. El descubrimiento de la imprenta jugará en este proceso un papel decisivo. La letra impresa, en efecto, será el principal medio, desde el siglo XVI, pero sobre todo a partir del siglo XVIII, para que las lenguas nacionales puedan homologar sus funciones con las que antaño desempeñó el latín, tanto en los servicios religiosos, como en la narración de leyendas o cuentos, o en la exposición de sistemas filosóficos o de poemas literarios; en todos los casos lo que hará la letra impresa es intercomunicar a los «ciudadanos» que han comenzado a pasar por la Escuela Nacional Obligatoria,[63] es decir, que han aprendido a leer y a escribir en la lengua nacional. Es en este punto en donde comienza a actuar la idea de cul-

[63] Eric J. Hobsbawm, en su libro *Naciones y nacionalismo desde 1780* (1989) (Crítica, Barcelona, 1992, 2ª edición revisada y ampliada) ofrece, como dato significativo, la noticia de que el número de periódicos que se autodenominaron «nacionales» o «nacionalistas» creció en Irlanda de 1 en 1871 a 33 en 1891.

tura en el sentido moderno. La nación es el pueblo de Dios y su contenido se revela a través de la cultura nacional, expresión del espíritu del pueblo. Esta equiparación (o superposición) todavía no es captada por Kant, para quien la cultura de un pueblo sigue siendo, sobre todo, una dimensión moral (y además internacional); pero se dibuja ya, sobre todo, como ya dijimos, en Fichte y en Hegel. Cuando a partir del siglo XIX la ecuación entre la Nación y el Estado se lleve adelante a través de la idea del Estado de Cultura (nacional), que ya hemos considerado en el capítulo IV, la tendencia general será la de interpretar el verdadero arte, la verdadera literatura, la verdadera filosofía, la verdadera música, &c. como expresión de la «cultura de un pueblo», de la «cultura de una nación», en su sentido canónico.

En realidad, y según lo que hemos dicho, lo que estaba ocurriendo era que la «matemática francesa», la «música alemana», la «pintura española» o la «física inglesa», lejos de ser «expresión de la cultura» de esos pueblos o naciones considerados míticamente como si fueran intemporales, o como si hubieran surgido de un *in illo tempore* nebuloso, no eran otra cosa sino el desarrollo, magnífico sin duda, en las diversas naciones y en función de circunstancias muy precisas, de un patrimonio común, que procedía de la Edad Media, de Roma y de Grecia, y que tenía fuerza suficiente para asimilar (experimentando con ello en ocasiones desarrollos insospechados) acaso lo más valioso de las «culturas» de los pueblos recién descubiertos en América, en África o en Asia. Pero la ideología político-nacionalista obligaba a reinterpretar todo como expresión del pueblo o de la nación; y, de hecho, la «creación» (composición) *ad hoc* de nuevas formas artísticas, filosóficas o musicales inspiradas en motivos particulares o folclóricos (según el nuevo concepto acuñado por W. John Thoms, en 1846) daría lugar a que se acumulasen formas peculiares, llamadas «nacionales», que pasarían a ser consideradas como «señas de identidad» irrenunciables en el futuro (desde la música de Wagner en Alemania hasta la zarzuela en España). Y lo fueron (y aún lo son) pero no tanto porque expresasen una «sustancia previa», sino porque la inventaban artificiosamente al efecto. Lo verdaderamente valioso de estas construcciones derivaba precisamente no tanto de sus componentes «nacionales», sino de los componentes comunes y, por decirlo así, internacionales; pues internacionales eran los instrumentos científicos o musicales, el laboratorio, la orquesta, en tanto que se habían conformado sobre una tradición medieval y antigua común. De ahí el carácter ideológico de la dialéctica que cruza todo el siglo XIX y el XX entre la «cultura particular» (nacional canónica, nacional regional) y la «cultura universal»; de ahí el mito de que lo genuinamente particular ha de tener, por ello mismo, un valor universal. Pero propiamente ni

las matemáticas, ni la música sinfónica, ni la teología, que fueron conformándose a lo largo de los siglos XIX y XX, pueden entenderse en absoluto desde la óptica de las naciones canónicas, mucho menos aún desde la óptica de las regiones que, dentro de las naciones canónicas, comenzaban a querer organizarse como nuevas naciones con una Cultura y un Estado propios. Ni siquiera la «filosofía clásica alemana» puede, salvo en lo que tenga de componentes más bárbaros, considerarse expresión del «pueblo alemán» (del pueblo alemán «aplastado en Westfalia») puesto que depende de una filosofía escolástica de tradición milenaria.

En realidad, y salvo las formas culturales que dependen sustancialmente de la lengua nacional (a saber, sobre todo la poesía y la música vocal), todas las formas culturales de la época moderna tenderán a utilizar instrumentos universales, desde la regla de cálculo y el pianoforte hasta el ordenador o el sintetizador electrónico. Por consiguiente, cabrá decir que ellas están llamadas a desprenderse desde el principio de sus obligadas dependencias de la nación canónica. Esto es lo que ocurre, de hecho, tanto en las vanguardias de elite como en el rock internacional. Sin duda, se actúa siempre desde un Estado o desde una Nación; pero es sólo un mito decir que el camino hacia la universalidad pasa necesariamente por el regreso «hacia las esencias nacionales íntimas». El único camino es, desde la propia situación, sin duda, mantenerse en el terreno y en las formas de la cultura cosmopolita, tratar de dominar, controlar y reabsorber, si es posible, las formas, contenidos e instrumentos universales a fin de construir con ellos. La poesía y la filosofía constituyen, como hemos dicho, casos particulares, cuyo enjuiciamiento plantea problemas especialmente delicados. La razón es que la poesía y la filosofía no disponen de «instrumentos universales», sino que dependen esencialmente de un lenguaje particular y no pueden desarrollarse por medio de lenguajes simbólicos. Sin embargo, esto no justifica la elección del camino del *noli foras ire*; porque el lenguaje particular tampoco tiene por qué considerarse aquí como expresión de una «sustancia propia», sino como «plataforma» en la que la historia nos ha situado y desde la cual intentamos abarcar las formas y los contenidos dados en las demás lenguas o culturas. Ésta es la razón por la cual no todas las lenguas particulares están dotadas de la misma virtualidad de «asimilación universal». De algún modo, sólo de las lenguas particulares que, a su vez, sean históricamente internacionales, o bien de las lenguas que arrastran una tradición filosófica peculiar, podría decirse que tienen virtualidad universal efectiva. Su «internacionalismo histórico» es el correlato lingüístico de la universalidad de los instrumentos matemáticos o tecnológicos.

Sin embargo, lo cierto es que dos siglos de nacionalismo político han determinado ámbitos ecológicos más o menos artificiosos, delimitados por cada Estado, en los cuales han podido cultivarse, en régimen de «concavidad nacional», formas peculiares (relativamente) de arte, de instituciones, de folklore, de moneda, de tradiciones comunes excluyentes, de historias nacionales (sucedáneas de la historia sagrada común). De estos cultivos han resultado esas «unidades corológicas» que llamamos hoy «culturas nacionales». El proceso sólo fue posible tras la alfabetización obligatoria y, a través, en principio, de la prensa de circulación nacional, dependiente del idioma nacional; ulteriormente a través de la radio y de la televisión. Que las «culturas nacionales» tengan por ello una identidad similar a la de un jardín de invernadero no significa que tal «identidad» no exista de hecho. Lo que se discute es que la identidad de estas naciones canónicas sea sustantiva, y que ella sea expresión de un «espíritu nacional» propio. La realidad es que sus contenidos más valiosos proceden de un patrimonio común «secuestrado» por los Estados, o de la imitación disimulada de otras culturas nacionales. Más problemático es todavía que esas culturas de invernadero tengan una validez universal más allá de un plano estrictamente fenoménico, que depende de la coyuntura política.

La Idea teológica de la Gracia en cuanto mito inconsistente

La idea teológica de un «Reino de la Gracia» tiene la estructura de un mito, pero no sólo esto: es un mito inconsistente. Porque la Gracia debe ser, a la vez, creada y divina (es decir, increada), debe ser «don del Espíritu Santo» e «idéntica al alma de la criatura». Estas contradicciones y otras muchas, ¿podrían quedar resueltas en el proceso de su metamorfosis en la idea de Cultura, mayormente cuando ésta actúa a través de los Estados de cultura nacionales? Lo más probable es que las contradicciones propias del «Reino de la Gracia» subsistan en el «Reino de la Cultura», en cuanto es heredero suyo.

Así es. Las contradicciones más flagrantes que actuaron en la idea de un Reino de la Gracia se nos manifiestan en el Reino de la Cultura, tanto en la línea intensional como en la línea extensional que constituyen su Idea.

Ante todo, la contradicción implicada en la constitución del «hombre íntegro» (que fue el hombre realmente creado por Dios en el Paraíso, según Santo Tomás),[64] como resultado de la identificación de la naturaleza animal

[64] Santo Tomás (in 2, d. 29. q. 1, a. 2).

(humana) y de la Gracia santificante. Esta contradicción se manifiesta, sobre todo, en la concepción mítica del hombre primordial representado por Adán y Eva en el Paraíso. Uno de los mitos cuya inconsistencia pone a prueba nuestro respeto por hombres de la talla de San Agustín (*Ciudad de Dios*, libro 14, 26) o de Santo Tomás (*Summa* 1, q. 96).

El análisis de estas contradicciones, sin embargo, es imprescindible para deducir el alcance de la homología que hemos señalado entre lo que hoy llamamos «Cultura» y lo que se llamó «Gracia» en la época ascendente de la teología cristiana. Se diría que la casi totalidad de los contenidos del «material antropológico» que constituye la denotación de la Idea de Cultura, en el sentido moderno (desde la indumentaria al arte de cocinar, desde la edificación de templos hasta la escritura o los libros) tendían en un principio a permanecer fuera del foco de luz que emanaba del «Reino de la Gracia». La Gracia eleva a la naturaleza humana en el terreno de las virtudes morales e intelectuales, de la prudencia más que del arte (podríamos decirlo en términos aristotélicos). Y así el hombre, en el Paraíso, en la integridad de su estado de gracia, iba desnudo (pues no hacía frío, ni se ruborizaba de su desnudez), no necesitaba cazar, aunque dominaba a los animales, ni necesitaba cocinar, pues tomaba los alimentos directamente de los árboles de su jardín. Tuvo, sin embargo, ciencia de todas las cosas, pues puso nombres congruentes a los animales (Santo Tomás, 1, q. 94, a. 3), pero esta ciencia la tuvo por especies infusas por Dios. No era propiamente el buen salvaje; vivía en sociedad, sociedad jerarquizada aunque sin dominación coactiva (ST. 1, q. 96, 3). Deducimos que tampoco necesitaba ciudades ni alcantarillados, pues los alimentos que comía los asimilaba íntegramente «sin superfluidades indecentes» (ST. 1, q. 97, 3). Hay que suponer también (aunque tampoco se dice nada en contra) que el hombre *íntegro* (lo que después algunos «marxistas» llamarán el *hombre total*) no necesitaba edificar templos, pues el Paraíso era su templo, ni tenía que escribir libros, ni leerlos, pues su ciencia era infusa. En suma, la Gracia santificante se ejercía sobre todo en el terreno de lo humano que llamamos «interior», moral e intelectual; lo que significa implícitamente que el «hombre total» estaba «liberado» de todo lo que llamamos hoy «cultura externa», «extrasomática».

Dicho de otro modo: la concepción de la cultura implícita en la doctrina de la Gracia tenía muchos elementos comunes con el cinismo y con el epicureísmo (incluyendo el mito del Jardín, del Paraíso). Asimismo si suponemos que para el concepto teológico, la cultura exterior humana aparece con la salida del Paraíso, la teoría de la cultura artificial toma un rumbo paralelo al mito del *Protágoras*. Adán, cuando pierde la Gracia, se parece al hombre a

quien Epimeteo olvidó dotarle de sus atributos naturales. Sin embargo, mientras que Protágoras puede presentar la cultura artificial como una recuperación, sucedáneo o prótesis de una naturaleza que «le era debida», los teólogos escolásticos de la Gracia se verían obligados a entender la cultura artificial como una mera concesión a un estado que, siendo natural, sin embargo no se ajustaba a su esencia íntegra, en el Paraíso. La contradicción es, en este sentido, insuperable: el «hombre total» («íntegro») no necesita la cultura (artificial) porque su naturaleza, en ese estado, ha de prescindir de ella; pero su naturaleza, en estado puro, parece necesitarla, puesto que la naturaleza humana está destinada a una vida que está más allá del mundo y de la cultura.

Asimismo tendremos que reconocer que el proyecto de un «sistema cultural global» es en realidad una parte o constituye tan sólo una cultura particular; por tanto, algo que habrá de entrar en conflicto con las otras culturas particulares que pretendan asumir también la función de «matrices» de la humanidad universal.

6
El mito de la unidad orgánica de la cultura y la realidad de las categorías culturales

La cultura es un «todo complejo», según la fórmula de E. Tylor que venimos tomando como punto de referencia. En el capítulo III hemos analizado esta complejidad, no ya tanto en función de las partes cuanto en función de la razón misma del todo: la «cultura», como «todo complejo», se nos presentó simultáneamente como una totalidad de tipo $\mathfrak{T}$ distribuida en diferentes esferas culturales, y como un todo de tipo **T** constituido por diferentes notas, rasgos, señas de identidad, categorías, &c., es decir, partes atributivas (integrantes, determinantes o constituyentes). La estructura de la «cultura», en la medida en que es tomada como campo de una ciencia general, se ajustará al tipo matricial, lo que significa que las *partes atributivas* de cada *esfera cultural* han de tener su réplica en las partes atributivas de las demás esferas (a la manera como las partes anatómicas de un organismo animal, perteneciente a una especie determinada, han de tener su réplica en las partes anatómicas de los órganos de otras especies del mismo género, y aun de géneros distintos). De este modo, si representamos las partes atributivas genéricas en las cabeceras de columna de una matriz rectangular obtendremos una descomposición del *todo* de la cultura en un conjunto de líneas longitudinales (verticales); y si representamos las partes distributivas (o esferas) en las cabeceras de fila, obtendremos una descomposición del *todo* de la cultura en un conjunto de líneas transversales (horizontales).[65] La «réplica» que cada parte atributiva de una cultura tenga en las otras esferas debiera ser puntual, si no a escala de configuraciones específicas si al menos a escala de configuraciones genéricas. No habrá por qué suponer que el piano de cola, característico de la cultura

[65] En *Etnología y Utopía*, Azanca, Palma de Mallorca, 1971 (2ª edición, Júcar, Madrid 1987), p. 130, figura la siguiente *tabla gnoseológica de la cultura* (ver pág. siguiente), cuyo análisis se ofrece en el *Glosario* de este libro.

europea en su época romántica, deba tener su «réplica» en cualquiera otra de las esferas culturales; pero en cambio cabrá postular que en todas las esferas culturales —egipcia, maya, azteca, &c.— hay «instrumentos musicales» (incluso géneros definidos de estos instrumentos, por ejemplo «instrumentos de cuerda» o «instrumentos de percusión») y lo mismo se dirá de las ceremonias funerarias, de las puertas de las casas o de las casas mismas. Dicho de otro modo, cada línea longitudinal deberá cortar, en algún punto concreto, todas las líneas transversales de la matriz.

De aquí se deduce la necesidad de establecer un «patrón universal», como lo denominó Wissler,[66] un patrón universal en el que queden fijadas aquellas que venimos llamando partes atributivas que puedan ser consideradas, en un plano genérico, como líneas comunes a todas las esferas culturales, es decir, aquellas que sean susceptibles de «cortar», según una franja más o menos amplia, a todas ellas, sin perjuicio de sus manifestaciones específicas o individuales. En el límite, la franja de intersección podrá ser tan reducida que fuera posible hablar de ausencia (por atrofia o por cualquier otra causa) en alguna esfera determinada.

Es evidente que sólo dibujando líneas a escala muy genérica (y caben muchos grados de genericidad) será posible establecer un patrón universal de partes atributivas integrantes, determinantes o constituyentes, equiparables a «categorías culturales». La «escritura alfabética», por ejemplo, no podría contarse como línea del patrón universal, pero sí, sin duda, el «lenguaje fonético articulado»; los edificios dedicados a culto religioso, a pesar de la tantas veces citada sentencia de Plutarco («Podréis visitar cualquier ciudad o aldea y jamás dejaréis de ver en ella un templo»), difícilmente podrán figurar en una línea

RASGOS ▶ CULTURAS ▼	1	2	3	4	5	•••	•••	10.000	ESTRUCTURALISMO
I	I.1	I.2	I.3	I.4	I.5	•••	•••	I.10.000	FUNCIONALISMO
II	II.1	II.2	II.3	II.4	II.5	•••	•••	II.10.000	
III	III.1	III.2	III.3	III.4	III.5	•••	•••	III.10.000	
IV	IV.1	IV.2	IV.3	IV.4	IV.5	•••	•••	IV.10.000	
V	V.1	V.2	V.3	V.4	V.5	•••	•••	V.10.000	
•••	•••	•••	•••	•••	•••	•••	•••	•••	
•••	•••	•••	•••	•••	•••	•••	•••	•••	
DCXX	DCXX.1	DCXX.2	DCXX.3	DCXX.4	DCXX.5	•••	•••	DCXX.10.000	
MORFOLOGISMO	DIFUSIONISMO							EVOLUCIONISMO	

[66] Clare Wissler, *Man and Culture*, Nueva York, 1923.

de patrón universal, aunque sí, sin duda, algún tipo de ceremonia religiosa. Por otro lado, la introducción de la perspectiva evolutiva, es decir, el tratamiento de las esferas culturales como totalidades en desarrollo y no fijas, permitirá redefinir la universalidad de las partes atributivas en un sentido más profundo.

Desde otro punto de vista, el hecho de que diferentes partes atributivas (por ejemplo, partes integrantes) puedan figurar como líneas del patrón universal, tampoco garantizará que estas partes, a la escala en que vienen dadas, hayan de ser partes constitutivas en un sentido esencial; podrían ser líneas interesantes sólo a efectos descriptivo-comparativos, desde un punto de vista taxonómico empírico o fenomenológico (similar al que los botánicos utilizan al establecer los rasgos taxonómicos). De este modo el patrón universal podrá tomar la forma, no ya tanto de una tabla de categorías culturales, cuanto de una «lista de lavandería», para utilizar la expresión que Marvin Harris[67] aplica al patrón utilizado en el *World Ethnographic Atlas* de G.P. Murdock (en 1967), y en el que aparecen como «líneas» o rúbricas no sólo el diseño de la vivienda y la forma del tejado sino también las mutilaciones genitales masculinas y los trabajos en cuero. Sin embargo, hay que decir que las tablas del patrón universal (de categorías sistemáticas), sin perjuicio de su gran variedad (que está en función de la escala a la que se dibujan) suelen contener líneas verdaderamente significativas. El patrón universal de Wissler, por ejemplo, contenía nueve líneas generales: lengua, rasgos materiales, arte, conocimiento, religión, sociedad, propiedad, gobierno, guerra; y es muy similar a la tabla que el padre jesuita Lafitau (en 1724) utilizó en su descripción de las *Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos*, como el mismo Harris ha observado.[68]

En cualquier caso habrá que tener siempre presente la finalidad y el uso que se da a estas tablas de patrones universales, así como la escala y perspectiva según las cuales están dibujadas. Una cosa es la finalidad taxonómica descriptiva propia de las tareas etnográficas (y en este caso una «lista de lavandería» puede ser más útil, si está bien calculada, que una «tabla teórica») y otra cosa es la finalidad «teórica» que pretenden alcanzar al buscar las partes constitutivas esenciales de las culturas (de cada esfera cultural); finalidad que, en muchas ocasiones, por no decir en todas, tendrá también que valerse de «listas de lavandería» si quiere resultar aplicable a los fenómenos. Es éste un

[67] Marvin Harris, *El materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1982, p. 65.
[68] Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, Madrid, 1968, p. 15.

punto del que no parecen ser muy conscientes los antropólogos en sus propuestas programático-metodológicas. Pues, con frecuencia, sus pretendidos «patrones universales», con intención esencial o estructural, no son otra cosa sino clasificaciones o reagrupamientos de subconjuntos de líneas de «listas de lavandería» previamente utilizadas, en función de ciertos principios teóricos que, o bien permanecen inertes en el proceso del análisis de las totalidades culturales, o bien las distorsionan al tratar de aplicarles tablas excesivamente sesgadas. Cuando un antropólogo de ortodoxia marxista hace figurar en su patrón universal (concebido en una perspectiva, no ya meramente descriptiva, sino funcional o sistémica) las líneas o categorías *partes básicas* (fuerzas de producción, medios, instrumentos y relaciones de producción) y *partes superestructurales* (derecho, religión, arte, &c.) no por ello queda eximido de acudir a una «lista de lavandería», empírica o cuasiempírica, en el momento en el que tiene que detallar las líneas correspondientes a esas «partes estructurales» (lenguaje, música, literatura, arte griego, religión, &c.). Otro tanto se diga de las «partes básicas»; con el inconveniente, además, de estar constreñido a interpretar las líneas del «sector supraestructural» de su tabla como una derivación o expresión del «sector básico». Y lo que decimos del antropólogo de ortodoxia marxista lo diremos también del antropólogo de ortodoxia «materialista-cultural», en el sentido de Marvin Harris, cuya tabla universal está inspirada muy de cerca por la tabla marxista (sus líneas están agrupadas en estos tres sectores: sector de la infraestructura, sector de la estructura y sector de la superestructura).

No es mi intención insinuar que toda tabla estructural o sistémica es necesariamente inerte (una mera reclasificación de «listas de lavandería» cuasiempíricas) o, de no serlo, deformadora. Hay tablas «teóricas» que permiten penetrar mejor en el análisis de las partes atributivas de la «totalidad compleja» sin deformarla excesivamente con prejuicios apriorísticos. Es cierto que a costa, muchas veces, de una menor potencia teórica (o, si se prefiere, de una debilidad teórica mayor). Tal es el caso (sin perjuicio de su ramplonería) de los «patrones estructurales» de las culturas utilizados por B. Malinowski («necesidades básicas y respuestas correspondientes» —nutrición, reproducción, cuidados corporales—, «necesidades instrumentales» —economía, ley, organización política—, «necesidades simbólicas» —lenguaje, arte, &c.) o por L. White.[69] Sobre todo, insistimos en la necesidad de tener en cuenta las

[69] Bronislaw Malinowski, *A scientific theory of culture* (1944), edición española, *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1970. Leslie White, *The evolution of culture*, McGraw-Hill, Nueva York, 1959.

diferencias en la finalidad y el uso que haya de darse a estas tablas de patrones universales. No es lo mismo el patrón universal característico de una tabla construida con fines metodológicos propios del trabajo de campo de una disciplina positiva (como pueda serlo la antropología etnológica) que el patrón universal de una tabla orientada a establecer una concepción filosófica de la cultura que atiende, no solamente al análisis del material antropológico, sino también al análisis del espacio antropológico (en tanto éste desborda los límites de una antropología positiva);[70] o, sencillamente, según criterios de otro orden (como cuando se reagrupan los materiales antropológicos en tres rúbricas: cosas, personas y acciones).

En realidad, lo que ocurre es que la contraposición entre «tablas de categorías» a escala de ideas tales como «lengua», «religión», «política», «arte», &c., al estilo de Paul Schrecker[71] y «listas de lavandería» (en las que figuran rúbricas tales como «consonantes dentales» o «tipos de arado»), envuelve confusamente oposiciones gnoseológicas de otro rango, oposiciones de las que no suelen ser conscientes ni los antropólogos, que establecen «listas de lavandería» (dudando de la utilidad de las tablas de categorías) ni los «teóricos» que prefieren mantenerse en el terreno de las categorías, considerando como puramente empíricas y precientíficas a las «listas de lavandería». Pues entre aquellas ideas globales y estas listas de rasgos culturales no media simplemente la relación del género a la especie (o al individuo). Entre otras razones porque las especies del género Lengua, por ejemplo, son antes «latín», «griego» o «español», que «consonantes dentales» o «vocales abiertas» (que también son genéricas a estos tres idiomas y a otros muchos); y porque un «dintel» no solamente puede aparecer en el contexto de un templo (es decir, en el contexto de la categoría «religión») sino también en el contexto de un palacio real (por tanto, en el contexto de la «categoría política»). Lo que queremos destacar ahora es el paralelismo que es preciso reconocer entre las «ideas globales» dadas a escala de Lengua, Religión, Política, &c. (respecto de los rasgos morfológicos tales como «consonantes labiales», «dinteles» o «rejas de arado») de las ciencias culturales, y los «conceptos globales» de «sistema mecánico», «sistema termodinámico» o «sistema biológico» respecto de rasgos morfológicos tales como «polea», «máquina de vapor» o «hígado», de las ciencias físico-naturales. En efecto, las «ideas o conceptos globales» en ambos casos no sólo nos remiten a (supuestos) campos de diferentes ciencias (lin-

[70] Gustavo Bueno, «Sobre el concepto de "espacio antropológico"», *El Basilisco*, núm. 5 (1978), pp. 57-70.

[71] Paul Schrecker, *La estructura de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1969.

güística, ciencia de las religiones comparadas, ciencia política, o bien, mecánica, termodinámica, biología) —campos en los cuales habrá que insertar, como partes integrantes o determinantes, los respectivos rasgos morfológicos— sino que también (por ello mismo) nos ponen frente a las teorías generales de los campos correspondientes. Lo que significa que estos campos están «despiezados» (analizados) a una escala de partes tal que sea posible una recomposición de las mismas en función de leyes o relaciones soportadas precisamente por esas partes. En cambio, los rasgos morfológicos nos remiten a configuraciones («morfologías») tales como «ablativo absoluto latino», «catedral gótica» o «asamblea ateniense»; configuraciones que podrán ser designadas como *instituciones* o complejos de instituciones, es decir, como instituciones simples o complejas. Otra cuestión será la de determinar en cada caso si rasgos tales como «consonante dental» o como «reja de arado» pertenecen exclusivamente a determinadas configuraciones institucionalizadas o bien si forman parte de un sistema global categorial. Pero, en todo caso, es la oposición entre estos sistemas categoriales y aquellas configuraciones morfológicas (abreviadamente: la oposición entre *categorías* sistemáticas e *instituciones*) la oposición que tiene importancia gnoseológica. La dificultad principal estriba en determinar los criterios pertinentes. Y no nos parece pertinente el célebre criterio de Windelband-Rickert que permaneció adherido por completo a la oposición aristotélica entre lo universal y lo individual, aun reivindicando la posibilidad de las ciencias idiográficas. En efecto, la oposición entre lo universal y lo individual está fuera de lugar en una concepción no silogística de la ciencia; en el momento en el cual la idea lógica de *función* sustituye, en teoría de la ciencia, a la idea lógica de *clase universal*, la disyuntiva entre lo individual y lo universal desaparece, por cuanto una función, no por tener una característica universal, deja de poder aplicarse a valores individuales. En consecuencia, sería un error interpretar los sistemas categoriales como sistemas nomotéticos frente a la supuesta condición idiográfica de las instituciones morfológicas culturales. Instituciones morfológicas tales como «familia monógama» o «fuga a cuatro voces» son también nomotéticas, pues se las supone ajustadas a normas, reglas o leyes universales. (Hay motivos para sospechar, si nos atenemos a los ejemplos que Windelband y Rickert alegan, sobre una posible confusión o «contaminación» que la oposición nomotético/idiográfico pudo padecer respecto de la oposición categorial/institucional.)

La posibilidad de reconocer a muchas configuraciones morfológicas, como las instituciones, su condición nomotética, es la que obliga a reconocer también su posible pertinencia categorial (de hecho hablamos de «categoría de parentesco» o de las «categorías de las figuras de la música polifónica») sin

que por ello tengamos que confundir la inicial distinción entre *categorías* e *instituciones*. Por lo demás, tomando el término «institución» en el consabido sentido jurídico de Gayo, que alude al in-sto, a lo permanente; si bien teniendo en cuenta que también permanece a flote el «barco de Teseo» que mantiene su individualidad sin perjuicio del recambio total de sus piezas, como también permanece la morfología viviente de mis más íntimos huesos largos (cuyas cadenas moleculares se rompen y se sueldan constantemente en un ciclo metabólico incesante). Será preciso, eso sí, reconocer la distinción entre dos tipos de categorías culturales, correspondiendo a la distinción general entre dos tipos de categorías que hemos denominado, en otra ocasión, *categorías sistemáticas* y *categorías sistáticas*.[72] Por lo demás, como es obvio, la posibilidad de reconocer la condición categorial de muchas instituciones culturales o configuraciones morfológicas, no implica la recíproca, es decir, la necesidad de interpretar toda institución cultural como una categoría sistática.

Desde muy diversas perspectivas podríamos trazar las diferencias gnoseológicas que median, tras el despiece del «todo complejo» de la cultura, entre las *categorías* (sistemáticas) y las *instituciones* (o complejos institucionales). Mucho tiene que ver esta distinción con la que Pike trazó entre el punto de vista etic y el punto de vista emic, por cuanto las categorías sistemáticas son, desde luego, etic (aunque no siempre al revés) y las configuraciones institucionales implican una perspectiva emic (al menos en lo que tienen de configuraciones operatorias, tanto si son artefactos construidos como si son escenarios o paisajes recortados a escala antropológica). Más en general, cabría decir que las categorías sistemáticas tienden a aproximarnos a la «región de las esencias», mientras que las configuraciones morfológicas han de permanecer muy apegadas a la «región de los fenómenos» (como si tales instituciones fuesen simbolados —para decirlo al modo de White— de las configuraciones fenomenológicas). Es evidente, por tanto, cuando presuponemos que las esencias no constituyen un mundo autónomo capaz de manifestar por sí mismo las claves primarias de la realidad —aun cuando este modo de pensar está muy extendido entre los científicos de nuestros días, que pretenden llegar a las primeras unidades constitutivas de la materia, identificadas en nuestros días con los quarks— que las categorías sistemáticas sólo pueden entenderse en función de los fenómenos morfológicos; lo que no significa que éstos puedan construirse a partir de aquéllas. La oposición, estudiada en tiempos

72 Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, Parte I.2.2.§52: «Tipos de totalización (totalización "sistática" y "sistemática"; "homeomérica" y "holomérica"» (vol. 2, pp. 545-557).

por Lévi-Strauss, entre «modelos estadísticos» y «modelos mecánicos», podría reconstruirse a partir de la oposición entre las «categorías sistemáticas» y las «morfológicas» (y no porque todas las categorías sistemáticas hayan de reducirse a la condición de modelos estadísticos).[73] Las categorías sistemáticas se obtienen por *regressus* de los fenómenos —no brotan de ninguna fuente apriorístico-trascendental, no son «estructuras profundas», en el sentido de Chomsky— y este *regressus* termina en ciertas unidades o «partes» susceptibles de recomponerse según líneas esenciales. Sólo que estas líneas esenciales no tienen por que superponerse puntualmente con las configuraciones morfológicas. (Ni siquiera el *regressus* geométrico que partiendo de la figura fenomenológica del «redondel» llega hasta la estructura esencial «circunferencia» —como conjunto infinito de puntos equidistantes de uno central— abre la posibilidad de un *progressus* operatorio correlativo desde la circunferencia al redondel, puesto que, entre otras cosas, el conjunto de puntos a determinar tiene un cardinal infinito.) Es ésta la regla general en Mecánica, en Termodinámica o en Biología, ciencias en cuyo ámbito también es necesario distinguir entre el plano de las categorías sistemáticas y el plano de las configuraciones morfológicas. Una cosa es el concepto mecánico de «palanca» y la deducción de sus tres géneros (PAR, PRA, APR) y otra cosa son las figuras morfológicas de «palancas empíricas», tales como «tijeras», «cascanueces» o «barras»; una cosa es el concepto de «sistema termodinámico» definido por las variables *esenciales v, p, t* y otra cosa es la configuración tecnológica de la «máquina de vapor locomotora»; una cosa son las cadenas moleculares constituidas por aminoácidos, ácidos nucleicos, enzimas, moléculas de ATP (que constituyen la «esencia bioquímica» del genotipo de un organismo) y otra cosa son configuraciones morfológicas (*fenotípicas*) tales como «fémur de un vertebrado» o «hígado de un mamífero». Las concatenaciones esenciales pueden dar lugar a construcciones sistemáticas, dentro de su propio orden, pero no tienen potencia, en general, para reconstruir sin residuo las configuraciones morfológicas a las cuales sin embargo han de ir referidas.

Ahora bien, mientras que en los campos de las ciencias físicas y naturales, el orden de las esencias alcanza muchas veces a determinar líneas de construcción sostenida de complejidad asombrosa (como las construcciones establecidas por la Mecánica cuántica o la Biología molecular) en el campo de las ciencias de la cultura la situación es muy distinta. Tan sólo acaso en el campo de la Lingüística (y ello en razón de la base anatómica, universal a los hombres,

[73] Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (1958), edición española, Eudeba, Buenos Aires.

del aparato fonador) cabe citar construcciones «categoriales» (establecidas por la «Gramática general») comparables a las construcciones biológicas o geométricas; en las demás disciplinas culturales hemos de limitarnos a la construcción de sistemas de clasificación (por ejemplo, sistemas de parentesco o sistemas políticos) pudiéndonos valer, en cambio, de la consideración de la asombrosa variedad de instituciones que constituyen el contenido concreto de una cultura. Instituciones que, consideradas aisladamente, no hay por qué entender exclusivamente como configuraciones idiográficas. La condición idiográfica aparece, en este campo, en función del entretejimiento de los complejos de instituciones; los verdaderos individuos culturales los encontramos al nivel de las esferas culturales, de las «civilizaciones» (por ejemplo, la civilización griega o la civilización europea) que tienen un carácter histórico. Por este motivo desconfiamos mucho de ciertos «programas de investigación» que contemplan la posibilidad de enfocar el análisis de la cultura a partir de unidades abstractas postuladas (tipo *memes*) por analogía con la práctica de los biólogos, cuando hablan de los *genes*. Desconfiamos, porque no queremos caer en la confusión de lo que es un paralelismo abstracto y programático-intencional, fabricado *ad hoc*, y lo que es un paralelismo concreto y efectivo. Nadie niega la posibilidad de conceder que, a semejanza del despiece de las configuraciones orgánicas en términos de unidades moleculares, podría ensayarse un despiece de las instituciones en términos de «moléculas culturales» —llamémoslas *memes* o *culturgenes*— . Más aún, cabe ensayar planteamientos generales de carácter estadístico que parezcan reforzar el paralelismo entre las *leyes genéticas* de la dinámica evolutiva de los organismos y las *leyes mémicas* de la dinámica histórica de las culturas.[74] De lo que dudamos es, y no sólo como *quaestio facti*, de la posibilidad de interpretar «en serio», es decir, no como meras propuestas utópicas, tales programas. La razón principal es ésta: que mientras los procesos genéticos tienen una base molecular, que puede ser realmente abstraída (extraída) de los organismos (ya sea en el laboratorio, ya sea en un campo preorgánico) —o, lo que es lo mismo: que los procesos genéticos están sometidos a un sistema de leyes bioquímicas determinadas a escala molecular— en los procesos institucionales no es posible determinar nada semejante a estas bases moleculares. Las unidades (*memes* o *culturgenes*) son sólo unidades «postuladas», abstractas, y las leyes de su composición han de estar dadas (lo que implica un dialelo antropológico) a escala de las configuraciones morfológicas, es

[74] Nos referimos a propuestas como las de J. Mosterín, &c., en *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid, 1993.

decir, de las instituciones. Es posible construir, a partir de las moléculas de glucosa $C_6H_{12}O_6$, por medio de la zimasa y de una docena más de catalizadores que están dados a escala molecular, su fermentación en alcohol ($2NCH_3$ CH_2OH) con desprendimiento de anhídrido carbónico ($2NCO_2$); pero no es posible construir a partir de «moléculas vocálicas», como pudiera serlo la /e/ cerrada, o bien la /o/ cerrada, ni siquiera procesos de diptongación /ie/ /ue/ tales como los que tuvieron lugar en las lenguas románicas derivadas del latín. (Constituiría una simple «alegoría poética» el considerar a los pueblos sucesores del Imperio romano —que no son unidades talladas a «escala fonética»— como «catalizadores» de esas transformaciones fonéticas.)

Precariedad del concepto de «categorías culturales»

En cualquier caso, no tratamos aquí de establecer una tabla de categorías de la cultura que desempeñe los papeles de un patrón universal, aunque sea a escala muy genérica. La cuestión que nos ocupa ahora es la cuestión de la unidad que sea posible reconocer a la composición de las partes atributivas del «todo complejo» cultura, tanto en el supuesto de que el todo atributivo «cultura» se circunscriba a cada una de las esferas culturales, como en el supuesto de que ese todo atributivo deba entenderse como si envolviera a todas las esferas, a título de partes. Esto implicaría rectificar la interpretación de la idea de «cultura universal» en términos de totalidad $\mathfrak{T}$ distribuida por las diferentes esferas o círculos de cultura; la cultura, en sentido antropológico universal, habría de ser pensada como una única totalidad atributiva sin perjuicio de que muchas de sus partes tuvieran una estructuración análoga o isomorfa (a la manera como en un organismo las células de sus diversos tejidos, como partes atributivas suyas, no son enteramente heterogéneas sino que están dotadas de una estructura mínima similar). No queremos decir que estos supuestos puedan o deban ser abstraídos en el momento de plantear la «cuestión general» de la unidad de las partes atributivas de la cultura (como si esta cuestión general pudiera ser tratada previa o independientemente de tales supuestos). Queremos decir que algunas respuestas generales son compatibles con supuestos diferentes (lo que no significa que puedan considerarse independientes de su conjunto). Por ejemplo, cabrá defender una concepción «agregacionista» de la unidad entre las partes de la cultura (incluso concebir esa unidad como una unidad de «mosaico») y, sin embargo, reconocer, y no sólo en el terreno de las apariencias, la unidad de las esferas o círculos de cultura (de las llamadas identidades culturales) como partes de una

totalidad distributiva; y esto sin perjuicio de que el agregacionismo pueda combinarse también con la tesis de la negación de las identidades culturales.

Conviene en todo caso, sobre todo cuando mantenemos una perspectiva gnoseológica, desconfiar de cualquier tratamiento confusivo de la cuestión. (Es «confusivo» el tratamiento que, por ejemplo, utiliza únicamente las ideas de *todo* y *parte* en el momento de establecer las alternativas o las disyuntivas entre el agregacionismo y el organicismo.) Es necesario tener en cuenta que una totalidad se correlaciona no ya con una única «capa» de partes, sino con múltiples capas; lo que da lugar, dentro de un mismo todo, a órdenes y jerarquías diferentes (la relación diádica del todo al conjunto de sus partes, si éstas se suponen dadas en una sola capa, sería contradictoria, por cuanto implica una hipóstasis o reificación del todo). Además, es necesario distinguir los dos planos lógico-materiales en los cuales, según hemos dicho, se sedimentan esas «capas de partes»: el plano de las partes sistáticas y el plano de las partes sistemáticas. Y, asimismo, sería absurdo no tener en cuenta los resultados de la aplicación de la idea metodológica de *symploké*[75] al propio ámbito de la Idea de Cultura, en tanto que totalidad atributiva. La aplicación de esta idea metodológica tiene capacidad para ponernos delante de la alternativa (o disyuntiva) antes mencionada, entre el *agregacionismo* (o atomismo) *radical* («ninguna parte de la cultura —rasgos, notas, *memes*— puede considerarse internamente vinculada a cualquier otra») y el *organicismo radical* («cada parte atributiva de la cultura está vinculada internamente a todas las demás»). Pero también nos indica que tal alternativa o disyuntiva es inviable, porque bloquea «cualquier posibilidad de discurso racional».

Teniendo en cuenta, como *minimum*, estas distinciones, podemos presentar, desde una perspectiva preferentemente gnoseológica (un planteamiento directamente ontológico nos parece excesivamente ingenuo), la cuestión de la unidad de las partes atributivas de la cultura como una cuestión equivalente a la cuestión de las categorías culturales. Nadie duda que la cuestión de las categorías culturales es una cuestión central en la teoría de las ciencias antropológicas (o en la teoría de la cultura). Sin embargo, no podemos por menos de constatar que el uso que antropólogos o culturólogos hacen del término «categoría» es sumamente laxo, oscuro y confuso. Generalmente, «categoría» equivale a «epígrafe» o «rúbrica clasificatoria de rango superior»; y por eso se habla de las tablas de categorías culturales de Lafitau, de Wissler, de Murdock o de

[75] Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, Parte I.2.2.§54: «El principio de las categorías implica el principio de *symploké*», vol. 2, pp. 559-568.

Malinowski. Pero es evidente que si categoría se entiende únicamente en este sentido, todos los epígrafes de una «lista de lavandería», de las que hemos hablado, podrán ser llamados categorías de la cultura a una escala dada, pues todos esos epígrafes nos remiten a partes sistáticas de la cultura. Pero las categorías sistemáticas son totalizaciones de orden superior (totalizaciones sistemáticas que implican una «unidad estructural» entre las partes categorizadas).

Desde el punto de vista de la teoría de la ciencia que designamos como Teoría del Cierre Categorial, la delimitación de las categorías dadas en el mundo real no se entiende como tarea que pueda llevarse a cabo independientemente de la tarea de delimitación de las ciencias (o de las disciplinas científicas) en tanto son unidades gnoseológicas relativamente autónomas de un modo efectivo. No consideramos viable llegar a la delimitación de las ciencias a partir de las categorías («tantas ciencias cuantas categorías») sino que, por el contrario, llegamos a las categorías a partir de las ciencias («tantas categorías cuantas ciencias»).[76] Desde estas coordenadas podemos advertir críticamente que los discursos de los antropólogos o de los culturólogos en torno a las tablas de categorías culturales se mantienen sobre la petición de principio de que la Antropología cultural y la Culturología son una sola ciencia. Pero este principio es justamente el que tiene que ser puesto en tela de juicio en el momento de suscitar la cuestión de la unidad de la cultura como totalidad atributiva. Las categorías no sólo implican conexión entre las partes de un círculo categorial; implican también desconexión con las partes de otros círculos categoriales. Pero en la medida en que una categoría es una totalidad sistemática (también llamamos categorías o subcategorías a los subconjuntos de partes comprendidos en el sistema) parece obligado reconocer que las categorías culturales no se circunscriben en el ámbito de una esfera o círculo de cultura sino que precisamente atraviesan «longitudinalmente» todas las diversas esferas o círculos de cultura.

Como partes atributivas y sistáticas de la cultura humana habrá, desde luego, que considerar, por ejemplo, a las vocales abiertas, a las vocales cerradas, a las consonantes dentales, &c., a las que nos hemos referido anteriormente; pues son «partes constatables» en las más diversas esferas culturales (el alfabeto fonético internacional presupone esa presencia, aun cuando cada uno de los alfabetos no pueda funcionar en abstracto, es decir, disociado de los fonemas específicos de cada cultura). Tales partes, además, se integran en

[76] Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, Parte I.2.2.§59: «Tantas categorías del ser, cuantas ciencias efectivas», vol. 2, pp. 602-608.

estructuras lingüísticas más amplias (sílabas, sintagmas, frases...) que darán lugar a la categoría sistemática que llamamos «categoría lingüística» (correspondiente a la disciplina científica llamada Lingüística). Las categorías lingüísticas son nomotéticas (por respecto de las esferas culturales) aunque ello no significa que puedan hipostasiarse como «estructuras profundas» (como pretenden algunos cultivadores de la Gramática general), que obran «por debajo» de los lenguajes *idiográficos* propios de cada esfera o círculo de cultura (latín, griego, español, inglés). Ahora bien, las categorías lingüísticas, en la medida en que constituyan la trama de una disciplina científica, no pueden circunscribirse a una esfera o círculo de cultura, es decir, a una «institución lingüística compleja» (como pueda serlo el latín clásico o el griego ático). Son categorías «longitudinales», en el sentido matricial del que venimos hablando. Y lo mismo habría que decir de las otras partes de la cultura, al menos si suponemos que existen ciencias o disciplinas científicas de carácter sistemático tales como lo que pretenden ser la «Ciencia política», la «Ciencia jurídica», la «Ciencia económica» o la «Ciencia sociológica».

La cuestión de la unidad puede plantearse entonces de este modo: las partes atributivas de una cultura, ¿deben considerarse antes como insertadas sistemáticamente en las grandes categorías universales (Lingüística, Ciencia Política, &c.) o bien deben considerarse como prioritariamente insertadas en una esfera cultural dada, como si ésta constituyese una categoría sistemática en el ámbito de su misma estructura morfológico-idiográfica (histórica)? Podemos afirmar que la última alternativa debe ser descartada en función del estado actual de las «ciencias humanas». No existe una «ciencia sistemática» de cada esfera de cultura. Ciencias tales como la «Egiptología», o la «Sinología» no tienen por qué interpretarse como ciencias unitarias, dada su condición enciclopédica e histórico-idiográfica (¿qué conexión interna cabría establecer entre el sistema fonológico del Egipto faraónico y sus formas de cultivo, de parentesco, o la tipología de sus dioses zoomórficos?). El proyecto del «estructuralismo» de los años sesenta del siglo XX, ordenado a la construcción de una «ciencia de la cultura» concebida (para expresarlo en nuestros términos) como el «sistema universal de todas las estructuras realizadas (o realizables) en las diversas esferas» es considerado hoy, generalmente, como un proyecto utópico.

El mito de la unidad categorial de la cultura humana

Concluimos: la pretensión de una idea global de la cultura humana como una totalidad atributiva (sistática o sistemática) dotada de una unidad de

conjunto (sobre la cual basar una concepción del Hombre en cuanto contrapuesto a la Naturaleza) es pretensión sin fundamento. La unidad de esa «cultura humana universal», como supuesta estructura categorial de partes interconectadas, es sólo un mito gnoseológico que da lugar al fantasma gnoseológico de la «ciencia antropológica»; un fantasma inventado por antropólogos y culturólogos. No hay una «ciencia de la cultura», como no hay una «ciencia del hombre»; a lo sumo hay diferentes disciplinas científicas, con diverso grado de cientificidad (la Lingüística suele ser puesta en el rango más alto). Y esto significa que la cultura, como «sistema universal», es la clase vacía, no existe.

No decimos esto en sentido «nominalista», al estilo de Radcliffe Brown y otros, es decir, en el sentido de sobreentender que «la cultura es sólo una abstracción» (como si lo único que existieran fueran las conductas individuales y los coacervados de esas conductas individuales). Lo decimos en el sentido de que «la cultura» no existe (gnoseológicamente) ni siquiera como abstracción sistemática, sino que es sólo un nombre oscuro y confuso, un mito gnoseológico. Y al afirmar que no es «ni siquiera una abstracción» no estamos tampoco queriendo significar, desde el espíritu del nominalismo, que sólo existen los actos o conductas individuales concretas. Nosotros partimos del supuesto de la existencia de configuraciones supraindividuales concretas, en función de las cuales se hace preciso decir que lo abstracto son precisamente las conductas individuales y psicológicas. Leslie White ha insistido en este punto. Pero el estar de acuerdo con White en la crítica al nominalismo «psicologista» de la cultura no implica que tengamos que compartir con él su concepción de la cultura; de esto ya hemos tratado anteriormente. En particular, el «conjunto de simbolados» por medio del cual intenta White redefinir el concepto de cultura, aunque constituye, sin duda, un concepto distributivo, incluso riguroso, carece de unidad estructural interna y se reduce a una suerte de «análogo de atribución». La unidad que él determina no es mayor que la que pueda concederse a la que media entre los términos individuales del concepto-clase: «conjunto de todas las figuras —celestes o terrestres, orgánicas o inorgánicas— que tienen semejanza con la figura del guarismo 6 de la numeración árabe», o bien: «conjunto de todos los vertebrados que en un instante t dado tienen los ojos orientados hacia el sudeste». El «conjunto de simbolados y de sus relaciones mutuas» no puede confundirse con el concepto de un sistema dotado de leyes internas características susceptibles de constituir el campo de una ciencia llamada «culturología». Que una gran muchedumbre de relaciones entre objetos haya requerido, para establecerse, del concurso de las operaciones humanas no quiere decir que

tales relaciones, humanas o culturales si se quiere por su génesis, sean humanas o culturales por estructura. La relación pitagórica entre los lados de un triángulo rectángulo no es humana, ni es cultural, sino que es geométrica, como la relación entre las masas criticas de uranio enriquecido que interaccionan en un reactor nuclear son relaciones físicas y no culturales, aun cuando el reactor sea un artefacto tan «artificioso» (cultural) como pueda serlo el órgano de una catedral. La diferencia estriba en que los sonidos que salen del órgano, cuando el organista maneja o pisa el teclado siguiendo una partitura determinada constituyen una secuencia normada, pautada —ininteligible al margen de las operaciones del músico— mientras que las secuencias de reacciones en cadena tienen lugar con «segregación» de las operaciones de quienes fabricaron la pila. Habrá que referirse además a las relaciones genéricas que refluyen a través de las operaciones humanas. Las cúpulas del edificio de una Bolsa de comercio, del Senado, o de un Panteón «canalizan» las mismas leyes de la gravedad que sostienen a un peñasco que se mantiene en una montaña; las relaciones brownianas similares a las que trazan las moléculas en una disolución, surgen de movimientos aleatorios análogos a los que lleva a cabo el taxista de una gran ciudad.[77]

Recapitulando: el tránsito de los contenidos culturales en sentido subjetivo a los correspondientes «contenidos culturales» en sentido objetivo (y supuesto que sean efectivamente culturales), no siempre ha de interpretarse como un proceso de cosificación (reificación, hipostatización, &c.) puesto que en muchos casos se trata simplemente del proceso de disociación de la *estructura* respecto de los cursos operatorios *genéticos* que la determinan; disociación que resulta ser, en algunas ocasiones, una condición necesaria para que la estructura quede liberada de adherencias extrínsecas que serían capaces de eclipsar la pureza de sus líneas. El curso de las operaciones que condujeron a Pitágoras a establecer su teorema habrá de ser segregado de este teorema; pero también, en un concierto sinfónico, es necesario segregar los gestos de los violinistas, la respiración de los clarinetistas y hasta la danza y visajes místicos del director: todos estos cursos de operaciones genéticas no pertenecen a la estructura musical de la sinfonía, y, de hecho, quedan segregados en una grabación sonora, o sencillamente, en el concierto, cerrando los ojos (no tanto para «concentramos en la esencia», cuanto para dejar de ver).

[77] Nos referimos a la observación del taxista J. Houbart publicada en octubre de 1954 en su artículo «El chófer de taxi, un hombre libre», que recoge Pierre Vendryès, *Hacia la teoría del hombre*, edición española, El Ateneo, Buenos Aires, 1975, pp. 23-24.

7
El mito de la «identidad cultural» y la realidad de las esferas culturales. Las culturas objetivas como sistemas morfodinámicos

Nuestro propósito crítico del uso práctico de la Idea de «identidad cultural»

El concepto de «identidad cultural» o bien se utiliza con una intención gnoseológica, neutra, «descriptiva» o taxonómica (la identidad propia de las «áreas culturales» o «círculos culturales» de F. Ratzel, de Karl O. Sauer, &c.) o bien se utiliza con una intención ontológica o ideológica que comporta un conjunto de postulados metafísicos que interpretamos como «megarismo cultural»; en este segundo sentido se habla de la «pérdida de la identidad» en un sentido parecido a como el teólogo habla de la «pérdida de la fe» (en lugar de hablar de una «ganancia de la razón»). El objetivo de este capítulo es demostrar la naturaleza mitológica —en el sentido de los mitos oscurantistas— que hay que atribuir a la expresión «identidad cultural» cuando va asociada al megarismo de las culturas, cualquiera que sea la escala en la que se considere.

Diversos sentidos de la expresión «identidad cultural»

La expresión «identidad cultural», en su sentido ideológico, se abre camino, con éxito creciente, después de la Segunda Guerra Mundial, y alcanza su mayor floración a partir de los años setenta.[78] Va referida, desde luego, no ya

[78] He aquí una muestra casi al azar: Esperanza Molina, *Identidad y cultura*, Madrid, 1975. José Acosta Sánchez, *Andalucía: reconstrucción de una identidad*, Barcelona, 1978. José Jáuregui Oroquieta, *Mecanismos de identidad del navarro*, Madrid, 1980. Mario Sambarino, *Identidad, tradición,*

a una «parte longitudinal» (rasgo, nota, carácter, &c.) de la cultura, sino al «todo» de esa cultura, pero no ya de la cultura tomada en la universalidad de su extensión (como «cultura humana») sino en tanto está distribuida en «esferas», o «círculos de cultura» (*naciones* en sentido canónico, *etnias, pueblos,* &c.) capaces de encabezar una «línea transversal» de la matriz que venimos tomando como referencia. Más sencillamente: «identidad cultural» no es expresión que suela ir referida a la identidad de un rasgo cultural exento —por ejemplo, la identidad de un tipo de ventana, la identidad de una lengua o la identidad de una ceremonia de investidura— sino que es expresión que tiene como referencia un círculo o esfera de cultura integral. A su través, la ventana, la lengua o la ceremonia de investidura podrán volver a intervenir en la estructura de la identidad generalmente como «señas de identidad», no se sabe bien si como propiedades distintivas o como propiedades constitutivas.[79] En resolución, sobreentendemos que la expresión «identidad cultural» va referida a sustratos tales como «cultura helenística», como «cultura maya» o como «cultura extremeña».

Cualquiera que sea la referencia material concreta de esta expresión, lo cierto es que ella sitúa (intencionalmente) tanto a quien la dice con convicción, como a quien la lee o escucha, en virtud del mismo carácter abstracto y arcano de los términos que constituyen el sintagma («identidad» y «cultural»), en una especie de «cumbre intelectual», porque la elevación ontológica y el prestigio o dignidad de los términos abstractos de que consta parecen recaer sobre el sustrato al que se aplica, pidiendo sin duda el principio. De este modo,

---

autenticidad: tres problemas de América Latina, Caracas, 1980. César Enrique Díaz López, *Cultura, territorio e identidad en Galicia,* Madrid, 1982. Belisario Betancur, *La identidad cultural de Colombia,* Bogotá, 1982. H. Aguessy, *La afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en el África contemporánea,* Barcelona, 1983. Andrés Barrera González, *La dialéctica de la identidad en Cataluña: un estudio de antropología social,* Madrid, 1985. José C. Lisón Arcal, *Cultura e identidad en la provincia de Huesca (una perspectiva desde la antropología social),* Zaragoza, 1986. Eduardo A. Azcuy, *Identidad cultural, ciencia y tecnología,* Buenos Aires, 1987. Manuel Ángel Vázquez Medel, *La identidad cultural de Andalucía,* Sevilla, 1987. María Teresa Martínez Blanco, *Identidad cultural de Hispanoamérica,* Madrid, 1988. Jorge J. E. Gracia & Iván Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América latina,* Caracas, 1988. Rosario Otegui Pascual, *Estrategias e identidad: un estudio antropológico sobre la provincia de Teruel,* Teruel, 1990. Leopoldo Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana,* Méjico, 1990. Alba Josefina Zaiter Mejía, *La identidad social y nacional en la República Dominicana,* Madrid, 1992.

[79] Remitimos al lector a nuestro prólogo a la *Guía de la cultura asturiana* de Francisco G. Orejas (Cañada editor, Gijón, 1982, pp. 7-20), «Hacia un concepto de cultura asturiana» (recogido en el libro *Sobre Asturias,* Pentalfa, Oviedo, 1991, pp. 2137). Se tocan también estos problemas con relación a la sidra asturiana en nuestro ensayo «Filosofía de la sidra asturiana», en *El libro de la sidra,* Pentalfa, Oviedo, 1991, pp. 33-61.

cuando un político, un antropólogo, un periodista o un clérigo hablan de «identidad cultural maya» o de «identidad cultural vascongada» parecen ponernos delante no ya de unos materiales mayas o de unos materiales «vascongados», delimitados «con línea punteada» para ser descritos etnográficamente, sino ante unas extrañas raíces o troncos que parecen dotados de una suerte de eterna fecundidad según pautas perennes cuyo valor ontológico parece garantizado precisamente por su ajuste al formato del sintagma de referencia. La aplicación de tal sintagma, «identidad cultural», a un material dado ejerce, por tanto, sobre ese material empírico, un efecto análogo al que, ante el mero pa-seante, ejerce el botánico o el zoólogo sobre la hierba o sobre el insecto del campo cuando le impone el «nombre eterno» de un taxón linneano: *lilium candidum* o *termes lucifugus.* Esa «eternidad» o «perennidad», que apreciamos como un «coeficiente» de esas formas de expresión, no se circunscribe al terreno estético o poético-especulativo, sino que tiene una intencionalidad pragmática muy definida: la de un inequívoco «postulado de conservación» de esas entidades cuya identidad nos es revelada. Ocurre al hablar de la identidad de la cultura maya o de la identidad de la cultura vascongada como si se estuviese pidiendo la preservación de su pureza prístina y virginal, garantizada por el hecho mismo de su identidad. La preservación implica también su recuperación (cuando suponemos que se encuentra en situación de adulteración, de postración o de desmayo) y no propiamente en el Museo, sino en el campo; del mismo modo que, desde la concepción ecologista-conservacionista del mundo, se exige que ese *lilium* o ese *termes* sigan viviendo en su propio hábitat y no pegados en el herbario o clavados en el insectario. Dejar que se destruyan o que se contaminen tales esencias sería algo equivalente a un sacrilegio, constituiría la aniquilación irreversible de una realidad esencial que, por serlo, se nos presenta como incondicionalmente valiosa en el «concierto de los seres» y digna de ser conservada a toda costa y en toda su pureza.

Pero, en rigor, el motor de ese anhelo por la pureza y la preservación de las «identidades culturales» no es otra cosa sino la voluntad de las elites que proyectan la autonomía política de los pueblos o etnias en cuyo entorno viven. La identidad cultural es sólo un mito, un fetiche. Un mito práctico que presta, sin duda, grandes servicios en orden al reconocimiento tanto de «áreas culturales» inmensas (continentales) como de comunidades pequeñas, dotadas de algún grado de organización social, reabsorbida en otras unidades más amplias. No es lo mismo fundamentar o justificar las «fiestas de moros y cristianos» en motivos estéticos, lúdicos o económico-turísticos, que fundamentarlas en la «identidad cultural de la comunidad valenciana»; ni es lo mismo fundamentar la protección del ansotano en motivos científico-filológicos o

folclóricos que en la «identidad cultural de la etnia altoaragonesa». La «identidad cultural» delimita un horizonte *sui generis* muy característico para sus postulados político-voluntaristas, unas relaciones con terceros de alcance muy distinto a las que tendría si se le insertase en otros sistemas de postulados. Lo que aquí nos interesa es dibujar las líneas principales por las cuales se organiza ese «horizonte objetivo» de los postulados voluntaristas en tanto éstos están determinados precisamente por la idea confusa de la «identidad cultural».

La idea de identidad cultural no es simple sino compleja

La idea de identidad es muy compleja y tiene múltiples dimensiones sutilmente entrelazadas. No es éste el lugar adecuado para emprender un análisis sistemático de las mismas. Pero como quiera que en la expresión «identidad cultural» el término *identidad* suele utilizarse globalmente (indiscriminadamente) como si fuera un término técnico, dotado de un significado que se da por consabido (precisamente este modo de utilización es el mayor indicio de la función de mito oscurantista desempeñada por el sintagma «identidad cultural»), la primera tarea crítica que se nos impone es distinguir las dimensiones que consideraremos más significativas de la idea de identidad en orden a la formación de los postulados políticos de «identidad cultural» de los que hablamos.

En primer lugar, tendremos en cuenta la distinción entre la identidad en sentido analítico y la identidad sintética; distinción que, a nuestro juicio (que aquí no podemos fundamentar),[80] habría que entender no como distinción entre dos *acepciones* independientes, sino como distinción entre una acepción primaria y una acepción secundaria o derivada. Supondremos que identidad es, primariamente, identidad sintética, que envuelve relaciones entre términos objetivamente distintos (por ejemplo, las relaciones entre los puntos de intersección de las bisectrices, dos a dos, de los ángulos de un triángulo equilátero, en tanto que esos tres puntos de intersección resultan ser idénticos entre sí, es decir, un *mismo* punto, el incentro). La identidad analítica, tal como pretende representarse en las fórmulas A=A, o en las cadenas deducibles por sustitución, será sólo un caso limite de identidad sintética aplicada a símbolos que intencionalmente son propuestos como no distintos.

[80] Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, Introducción. §28: «Análisis de la idea de identidad», vol. 1, pp. 148-160.

En el caso «más sencillo» de las identidades individuales: dado que el individuo está siempre enclasado, y además, en clases diferentes (simultáneas o sucesivas), su «identidad» implica la síntesis de las diferentes clases (arquetipos o estructuras) a través de las cuales se determina como individuo. Platón, por ejemplo, decía que agradecía a los dioses cuatro cosas: haber nacido hombre y no animal, haber nacido varón y no hembra, haber nacido griego y no bárbaro y haber nacido en la época de Sócrates y no en otra; la «identidad de Platón» tendría lugar, según esto, a través de su condición de hombre, de varón, de griego y de ciudadano ateniense; y de otros muchos predicados, concatenados sintéticamente los unos a los otros.

Desconfiaremos de las «pretensiones analíticas» que puedan acompañar el uso de la expresión «identidad cultural». Decimos esto porque la tradición metafísico teológica (muy presente sin duda en los numerosos clérigos convertidos en apóstoles de la identidad cultural de determinados pueblos o etnias) suele entender la identidad ontológica en un sentido analítico: al menos, así era interpretada la frase bíblica *Ego sum qui sum*; y así se suelen interpretar fórmulas escolásticas del llamado «principio de identidad», tales como *ens est ens*, o *ens est id quod est*. Y no es nada extraño que sea ese sentido el que está inspirando las reivindicaciones que un determinado pueblo, etnia, país o nación hace de su cultura, como si se tratase de una realidad valiosa por sí misma, precisamente por ser idéntica a sí misma, es decir, por el mero hecho de «existir reivindicada como tal».

Pero decir que la identidad cultural de un pueblo P ha de ser, en todo caso, sintética, es ya afirmar que esa identidad no se establecerá como relación reflexiva (P=P) sino a través, acaso, de otros pueblos (Q, R, S...) en cuanto codeterminan al primero. Esta conclusión se corrobora teniendo en cuenta que la identidad cultural de un pueblo Q difícilmente podrá ajustarse al tipo de las *identidades esquemáticas* (las referidas a la identidad propia de un esquema de identidad que, como la circunferencia en Geometría, resulta de la recurrencia de ciertas operaciones) puesto que ella se aproxima más al tipo de las *identidades sistemáticas* (que son conjuntos de relaciones establecidas a partir de más de un esquema de identidad, de dos como *mínimum*). En efecto, las identidades culturales presuponen no sólo un esquema de identidad de naturaleza objetual (instituciones, artes, ceremonias) sino también esquemas de identidad de naturaleza subjetual o social (la identidad del pueblo, de la nación, &c.).

Por otra parte, hay que distinguir cuidadosamente las dos modulaciones principales según las cuales pueden tener lugar las identidades sintéticas, a saber, la modulación *sustancial* y la modulación *esencial*. Modulaciones que

podrían ponerse en correspondencia con los términos de la lengua griega clásica *autos* e *isos* respectivamente. Dos modulaciones que suelen quedar confundidas en la voz *mismo* (mismidad) del español, pues tanto decimos *yo mismo* (*ego autos*) en sentido sustantivo, como *lados de la misma longitud* (*isopleuros*, equi-látero). La frase «fue el mismo oso quien mató las tres vacas» nos remite a una identidad sustancial; la frase «la piel de este oso tiene la misma textura que la de este otro oso» nos remite a una identidad esencial. Cuando hablamos de identidad cultural de un pueblo (siempre con referencia a un sustrato *k* determinado, como hemos dicho, dado el carácter sincategoremático del sintagma), ¿qué modulación de la identidad está funcionando? Sin duda, ambas pueden ser tenidas en cuenta; pero es también seguro que los postulados de la identidad cultural mantienen una intención sustancialista (que es la propia de un organismo individual). Lo que ellos postulan es la preservación de la vida de un pueblo, de una nación en su «sustancia viviente», a través de su cultura concreta y, por tanto, diferenciada (el «hecho diferencial») de otras culturas y de otros pueblos. La sustancialidad orgánica postulada no tiene que ser pensada, desde luego, como equivalente a la de una identidad estática o inmóvil, pero sí como sustancialidad atribuible a un proceso en el cual los cambios dejan invariantes a los contenidos que, a su vez, han de suponerse en continuidad física, incluso en el caso de que se sustituyan los unos a los otros. Se trata de la sustancialidad propia del «barco de Teseo», un barco que sigue siendo *el mismo* —sustancialmente— aun cuando se le hayan ido sustituyendo todas sus piezas por otras equivalentes y acaso de mayor tamaño. La identidad cultural comporta *crisis* y *lysis*, restauraciones, demoliciones y reconstrucciones obligadas cuando se trata de contenidos procesuales que transcurren en el tiempo (como la música, el teatro, el habla o las ceremonias en general). En estos contextos, identidad cultural equivale prácticamente a fidelidad a las raíces, a *casticismo*, vuelta a los orígenes (muchas veces en la forma de evocación o reconstrucción de un pretérito histórico o prehistórico que constituye a su vez la «sustancia de un pueblo»). «El pueblo vasco, como único sobreviviente de los pueblos preindoeuropeos, se mantiene todavía en la estructura existencialista de esa cultura nuestra del pequeño cromlech-estatua», decía el escultor Jorge Oteiza en pleno delirio megárico que nos hace recordar el consejo que daba Goethe a los escultores: «Escultor, trabaja y no hables».[81]

[81] Jorge Oteiza, *Quosque* [sic] *tandem*, Txertoa, San Sebastián, 1970.

Lo que se pretendería postular mediante el concepto ontológico de identidad cultural sería, en suma, el reconocimiento del proceso mediante el cual tendría lugar la identidad sustancial de un mismo pueblo que, en el curso continuo de sus generaciones, ha logrado mantener (o «reproducir») la misma cultura (*misma*, en sentido sustancial y esencial) reconociéndose como el mismo pueblo a través precisamente de la invariancia histórica de su cultura, convertida en patrimonio o sustancia de la vida de ese pueblo.

Distinción de tres líneas constitutivas de la identidad cultural del «todo complejo» y su utilidad para sistematizar diferentes teorías de la cultura

La «identidad cultural», así entendida, constituye sin duda una de las interpretaciones posibles de la definición que Tylor ofreció de las culturas al presentarlas como «todos complejos». Pero esta interpretación no es la única. Precisamente por ello la fórmula de Tylor debe ser considerada ambigua, cuando se la analiza desde una perspectiva ontológica, y acaso en esa ambigüedad resida la razón de su fortuna: cada cual puede interpretarla según le convenga. En efecto, la cultura, en cuanto «todo complejo», admite interpretaciones muy diversas y mutuamente incompatibles, no solamente en lo que se refiere al modo de entender la naturaleza de la unidad (identidad) incluida en el todo englobante, sino también cuanto al modo de entender el dominio de las partes englobadas.

«Todo complejo» puede entenderse a veces como un agregado, como una «mezcla», sin proporciones fijas (ni siquiera como una «combinación de elementos»), como lo entienden las teorías del «mosaico cultural»; y otras veces como un organismo viviente, al modo de Frobenius o Spengler. Y, en cuanto al dominio o extensión de las partes englobadas, unos sobreentenderán que las partes comprendidas en el todo complejo —y no meramente relacionadas con él a título de efectos o de instrumentos— son los contenidos subjetuales de la cultura (los *culturgenes* de Wilson-Lumsden, o los *memes* de Dawkins); otros circunscribirán esas partes a los contenidos materiales, preferentemente en sentido arqueológico (Glynn Daniel: «Lo que permanece de una cultura son las alcantarillas, los trozos de loza.., más que sus ideales o sus sentimientos»).

Más aún, los efectos de la ambigüedad se multiplican cuando tenemos en cuenta la intrincación ineludible entre los modos de entender la unidad o identidad del todo y los modos de entender los límites del dominio de sus

partes. No es lo mismo un «agregado de culturgenes» que un «agregado de restos arqueológicos», ni significa lo mismo una «multiplicidad orgánica de memes» que la «estructura arquitectónica» constituida por los sillares, columnas o vigas de un palacio antiguo. Y si en el dominio del todo complejo pretendemos incluir no sólo a los culturgenes, sino también a los contenidos de la cultura social y objetiva, entonces las dificultades de acertar con la forma del todo complejo (¿agregado?, ¿estructura?, ¿organismo?) que determina la naturaleza de su identidad, crecerán hasta grados casi insuperables. Es evidente, por lo demás, que no puede ser enteramente independiente la «forma del todo» elegida y el «dominio de las partes englobadas». Difícilmente una multiplicidad de contenidos arqueológicos podría totalizarse según un tipo de unidad superior a la de un agregado, lo que no quiere decir que una multiplicidad de culturgenes tenga necesariamente que englobarse en la forma de un organismo. Esta consideración nos sugiere tomar en cuenta alguna clasificación pertinente (en orden a la interpretación de la identidad cultural, como sistema dinámico) de las diferentes multiplicidades o enumeraciones de contenidos que suelen figurar como partes del «todo complejo», a fin de determinar, desde su perspectiva, una clasificación de las «teorías» sobre la unidad, capaz de establecer los verdaderos criterios según los cuales ellas se enfrentan. Conviene advertir que, en cualquier caso, el todo complejo del que estamos hablando está siendo tomado a la manera como se toma una función «sin parámetros»; los parámetros determinarán si el radio extensional del todo complejo del que se habla es el conjunto de todas las culturas humanas o bien si sólo es una cultura determinada, una esfera cultural o incluso un subconjunto de alguna cultura dada.

Nos atendremos a la clasificación de las partes atributivas del todo complejo que ya hemos expuesto en párrafos anteriores y que toma como criterio la referencia de estas partes a los sujetos corpóreos operatorios. En efecto:

a) O bien los contenidos pueden ser atribuibles a las subjetualidades corpóreas (sea a las acciones y operaciones, sea —si se prefiere— a los «culturgenes» o «memes» que los determinan). Es el conjunto de contenidos reunidos bajo la denominación de «cultura intrasomática».

b) O bien los contenidos pueden ser atribuidos a las relaciones o interacciones entre sujetos corpóreos (contenidos tales como «caza cooperativa», o «diálogo»). Son los contenidos de la «cultura intersomática» o social.

c) O bien los contenidos pueden atribuirse a los objetos materiales exteriores a los sujetos corpóreos, los que constituyen la «cultura extrasomática» o material.

Si nos atenemos a esta clasificación de los contenidos culturales (clasificación que no es disyuntiva en todos sus puntos) las interpretaciones posibles de la unidad del todo complejo podrán a su vez clasificarse del siguiente modo:

1) Interpretaciones o teorías unidimensionales o unilineales del todo complejo, es decir, interpretaciones que reducen el dominio directo de este todo complejo a una sola de las clases enumeradas (cuya complejidad, sin embargo, está siempre asegurada) limitándose a englobar en ese todo complejo a las demás clases del material cultural a título de denominaciones extrínsecas tales como «efectos de la cultura», «instrumentos» o «causas», &c. Obviamente serán posibles tres tipos de teorías unilineales de la cultura, que pueden denominarse *subjetualistas, sociales* y *materiales* respectivamente. Estas denominaciones no son meramente intencionales, es decir, vacías desde un punto de vista doxográfico, puesto que efectivamente pueden citarse teorías de la cultura (o por lo menos opiniones mínimamente conformadas) propuestas en tales términos.

Algunas considerarán como contenidos internos de la cultura solamente a los de la cultura subjetiva, con exclusión explícita de los demás contenidos: «La cultura está constituida exclusivamente por la información [memes] y no por los productos u objetos o procesos materiales a los que su aplicación dé lugar o por las conductas que esa información induzca», dice un expositor de la concepción «sociobiológica» de la cultura. Otras teorías se inclinan por situar en la cultura social el «núcleo interno» de la idea de cultura; la cultura será entendida ahora como una suerte de expresión o secreción del grupo social: «Cultura y sociedad son como el anverso y el reverso de una hoja de papel carbón», decía Kröber, en la época de las máquinas de escribir. Estas teorías sociológicas de la cultura no pueden considerarse, de todas formas, como teorías subjetualistas de la cultura en sentido estricto (solamente por oposición a las teorías materiales), por el mismo motivo que la cooperación de dos o más «cerebros» no implica un «cerebro colectivo». Por último, la idea de la cultura a la que se atienen muchos arqueólogos y aun geógrafos sociales, principalmente, se mantiene en la línea de la cultura material, muchas veces sin más pretensiones que las que puedan convenir a los propósitos de una «identificación» descriptiva de un tipo de mosaico, de ventana o de tatuaje, dentro de un círculo cultural dado.

2) Interpretaciones bidimensionales (o bilineales) del todo complejo. Las más frecuentes serán las composiciones ($a \cup b$) —bajo la rúbrica de una «cultura humana», a veces, de una «cultura espiritual»— o bien las ($b \cup c$), bajo

la rúbrica de una cultura objetiva o suprasubjetiva (no mentalista o «ideacional», en el sentido de R. Keesing). En cambio la composición (a∪c) tendrá muy pocas probabilidades de desarrollo doxográfico dada la distancia entre los contenidos subjetivos y los materiales y la dificultad de vincularlos directamente (sin pasar por la «cultura intersomática»).

3) Interpretaciones tridimensionales del todo complejo. Que son, desde luego, las más frecuentes entre los antropólogos: el mismo término «complejo» utilizado por Tylor, en tanto se opone, no ya a «simple» cuanto a «homogéneo», es decir, en tanto dice heterogeneidad, está también teniendo en cuenta todas las dimensiones, como se puede deducir de la enumeración con la que acompaña a la primera fórmula de su definición.

Ahora bien: las filosofías subjetualistas de la cultura, mantenidas sobre todo por los sociobiólogos (Wilson, Lumsden, Dawkins, Christen), al poner el núcleo del «todo complejo» y, por tanto, el fundamento de su identidad, en sus componentes intrasomáticos (culturgenes, memes, &c.) resultantes de un proceso de aprendizaje, vienen a representar, como ya dijimos, una vigorosa recuperación de la idea antigua de cultura, la idea de la *cultura animi*, aunque sustituyendo obviamente el *animus subjecti* por el *corpus subjecti*. Con ello se debilitan (o se hacen imposibles) las conexiones internas de la cultura subjetiva con la cultura social (agregada *ad hoc* a la primera), y sobre todo con la cultura material (que figurará simplemente a titulo de efecto o instrumento de la cultura subjetiva).

Sin duda, la referencia sistemática, que se impone a los contenidos englobados en la capa social y en la capa material, a los sujetos operatorios tiene virtualidades para llevar a cabo una selección importante de todos aquellos contenidos, es decir, para «leerlos» desde una perspectiva constante y segura. Una perspectiva que podría levantar como bandera la sentencia de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas». La forma curva o la longitud de las tejas árabes quedará explicada al referirla a su molde original, a saber, el muslo del artesano que las fabricaba (la técnica de fabricación de ese objeto se transmitirá por aprendizaje); la estructura fonológica más universal se explicará no ya en función de la imitación de la Naturaleza (por ejemplo, del canto de los pájaros), ni en función de arcanas estructuras objetivas de índole informático-cognitiva, sino sencillamente a partir de la anatomía del aparato fonador ya configurado plenamente en el hombre de Cromagnon. Pero, ¿alcanza la virtualidad de las operaciones realizadas por el sujeto humano a dar cuenta de todas las conexiones existentes entre los contenidos materiales y aun sociales? ¿Tiene siquiera sentido el intento de reducir a las subje-

tualidades de quienes hablan la «conexión dialógica» entre los dialogantes llevada a cabo por la palabra hablada, como parece que lo intentaba Varrón cuando relacionaba *sermo-onis* con *sartor* = sastre, argumentando que, así como el sastre anuda con sus hilos el trozo de tela, así las palabras anudan con el diálogo a los hombres que dialogan? ¿Y no es precisamente el sermón, el habla, un contenido primario de la cultura objetiva irreductible, por tanto, a las subjetividades que conforma?

¿Y qué no diremos de las conexiones entre los contenidos de la cultura material? Cabe edificar una casa en la que las ventanas sugieran los ojos y la puerta la boca de un hombre, pero, ¿son suficientes estas metáforas para reducir la morfología de una casa vivienda a la morfología anatómica de los hombres que la construyeron? ¿Qué «meme» o qué «culturgen» pueden corresponder a la forma circular de una construcción resultante de alinear piedra con piedra según un cierto ángulo constante? ¿No conduciría a una especie de neofrenología la regla de hacer corresponder a un meme cada contenido elemental de la cultura material o social? Los memes han de ser partes formales de la cultura, no son meramente partes materiales; por tanto, tratar a los memes como unidades de información paralelos a los genes es un proyecto imposible, una metáfora estéril que sólo se sostiene cuando es presentada en sus términos puramente intencionales o generales. Por ejemplo, cuando se define la probabilidad relativa $\mathbf{P}_G\mathbf{(m,t)}$ de un meme m en el grupo social **G** en el momento t como el «cociente entre el número de los individuos de **G** que poseen el meme m en su cultura y el número de todos los individuos del grupo», es decir $\{\mathbf{P}_G(m,t)=[\{x\in G|m\in M(x,t)\}]/ G\}$. Pues esta definición no puede ser aplicada jamás con significado real, porque no es posible definir las unidades mémicas, de la misma manera a como tampoco era posible definir las ideas simples que Leibniz necesitaba para construir su «característica universal». La teoría subjetualista de los memes termina recayendo en una «duplicación subjetual» de los elementos culturales objetivos (materiales y sociales) y es desde una tal duplicación inadvertida desde donde recibe la apariencia de «teoría explicativa». Pero explicar la operación de composición de las piedras que constituyen el arco de un puente romano a partir de la composición de los memes correspondientes (que habría que atribuir a los ingenieros que lo edificaron) no deja de ser un modo de explicación parecido al que utilizaba aquel campesino galés cuando le preguntaron por la razón por la cual galopan los caballos: «¡Anda!, porque dentro de cada una de sus pezuñas existen cuatro caballitos que galopan».

Consideraciones análogas haremos en relación con las teorías que tienden a reducir la cultura a sus dimensiones o líneas intersomáticas o extrasomáticas, así como también a las filosofías que operan con la composición de dos líneas.

El «todo complejo» que es la cultura sólo alcanza su plena complejidad cuando se le considera constituido por las tres líneas o dimensiones aludidas, pero según una unidad interna. La dificultad estriba entonces en acertar con la forma de unidad holótica que le es proporcionada; forma de unidad cuyos limites extremos son la forma del *agregado* y la forma del *organismo* (descartamos la forma de la estructura por la cormotación más bien estática que ésta arrastra por sí misma, siendo así que los todos complejos culturales han de entenderse originariamente en un sentido procesual). Ahora bien, pensar la unidad del todo complejo bajo la forma *agregado* es tanto como negarle todo tipo de unidad interna. Pero pensar esa unidad del todo complejo como una unidad orgánica, es decir, como un *organismo*, es también a todas luces desproporcionado, porque una cultura, a pesar de Spengler, no es un organismo que tuviera, por ejemplo, a la cultura extrasomática como esqueleto, a la cultura social como su tejido conjuntivo y a la cultura subjetual como a su sistema nervioso. Como ya hemos sugerido en otras ocasiones, puestos a buscar analogías entre el todo complejo constituido por una «cultura nacional» dada y los todos complejos de la naturaleza viviente, habría que establecerlos no entre las culturas nacionales y los organismos, sino entre las *culturas* y *las comunidades de organismos* o *biocenosis*. La razón es que las comunidades biológicas son también, como los organismos, sistemas morfológicos dinámicos, es decir, *sistemas morfodinámicos* (no meramente sistemas termodinámicos en los cuales pueda hacerse abstracción de la morfología «cristalina» de las partes); y esto dicho sin perjuicio de que la abstracción termodinámica sea necesaria en muchas ocasiones para seleccionar algunas propiedades del sistema homogéneo, puesto que todos los sistemas morfológicos pueden, por abstracción, considerarse también como sistemas termodinámicos.

La unidad de los sistemas morfodinámicos es la unidad de un proceso causal y solamente en el circuito de su torbellino pueden aparecer concatenados en un sistema energético los contenidos materiales, sociales y subjetuales de la cultura. El incesante movimiento procesual (y de metabolismo) en el que hacemos consistir la unidad o identidad ontológica de un sistema dinámico implica que este sistema sea de algún modo cerrado, pero no aislado. En realidad, jamás una cultura puede estar aislada de su entorno, aunque puede estar aislada episódicamente de otras culturas, como es el caso de los llamados «islotes culturales» (ya sea el aislamiento debido a circunstancias

naturales, geográficas —caso de los vedas de Ceilán o de los lacandones de Honduras— o culturales —caso de los amish de EE.UU.—). El dinamismo incesante requerido por un todo complejo que, como una cultura, se sostiene en intervalos históricos que comprenden varias generaciones, no excluye la invariancia o equilibrio «dinámico» de su morfología —la invariancia del «barco de Teseo»— aunque tampoco excluye los disturbios o crisis, con lisis consecutivas. Asimismo la identidad ontológica del sistema morfodinámico tampoco incluye una invariancia sostenida más allá de ciertos límites; más aún, ella es muy improbable, sobre todo en estado de contacto o intercambio metabólico con otras culturas. Lo que significa que la identidad de una cultura, en cuanto sistema dinámico, habrá que buscarla sobre todo en el sentido de una identidad sustancial individual (causal) más que en el sentido esencial o, dicho de otro modo, la identidad de una cultura es antes un aùtos que un ìsos. Pero la gran ventaja del concepto de «sistema dinámico» es que permite dar entrada, desde el principio, a las relaciones de incompatibilidad entre muchas partes atributivas del sistema, es decir, que permite introducir sistemáticamente en el concepto de identidad cultural el principio dialéctico de la identidad variacional, determinada no sólo por la incidencia de factores exógenos, sino por la interna inconsistencia o incompatibilidad de muchas partes constitutivas que van resultando en el proceso mismo del desarrollo del «todo complejo».

La identidad de una cultura en cuanto sistema dinámico

La identidad cultural de una esfera dada, teniendo en cuenta su naturaleza sustancial-procesual, no podrá ser entendida de otro modo que como un sistema dinámico «autosostenido» en un entorno del que podrán formar parte otras esferas o sistemas dinámicos, otras culturas. Lo que significa que una cultura, en cuanto reclama una identidad propia, ha de ajustarse a las condiciones universales de los sistemas morfodinámicos, dado que la energía consumida en el proceso ha de tomarse forzosamente del entorno; un entorno que, en el desarrollo histórico de la humanidad, llega a ser el planeta íntegro. La importancia crítica de este planteamiento la ciframos, sin embargo, en la luz reductora que él arroja sobre ciertas concepciones antropológicas de la cultura de índole materialista (tanto del materialismo histórico como del materialismo cultural) o funcionalista. En efecto, podremos concluir que estas concepciones de la cultura —y en particular las que implican una distinción en las culturas entre una capa básica y una capa superestructural—

lejos de penetrar en la raíz de la morfología específica de las culturas (de la unidad de las categorías culturales tales como arte, religión, política, &c.) lo que nos ofrecen viene a ser una concepción genérica (termodinámica, por ejemplo) no por ello menos esencial pero sí distorsionada por su pretensión de presentarse como una teoría de la morfología específica de la cultura. De hecho estas teorías se reducen a ser una clasificación de una enumeración empírica de las categorías, agrupadas en dos clases: *básicas* y *superestructurales*.

En todo caso, la distinción entre base y superestructura incorpora oscuramente la distinción entre un entorno termodinámico y las morfologías alimentadas por él, llamadas «superestructurales», atendiendo a su dependencia existencial y energética de la capa básica. La distorsión llega hasta el extremo de hacer aparecer a las superestructuras como «emanadas» de la capa básica, siendo así que ésta pide ser considerada ya como parte interna de la morfología de la cultura de referencia, aun cuando sea parte interna «interfacial» con el entorno termodinámico. Es una capa basal a través de la cual el sistema capta energía del entorno, pero la capta a través del «análisis» que el sistema haya podido hacer de ese entorno desde sus propias categorías (por tanto, desde su misma superestructura). Por ello, la capa basal tiene más de raíz que de mero soporte (*Aufbau*, de Marx) de una construcción ulterior; la raíz de un árbol, en efecto, no es tanto aquello en lo que el árbol se apoya, ni tampoco aquello de lo que se origina, sino aquello que la semilla «envía hacia las profundidades» a fin de poder extraer de ellas, según su estructura, los principios vitales que, por otro lado, también extrae del aire por las hojas. Una cultura, en cuanto sistema morfodinámico que mantiene su independencia y autonomía frente a otros sistemas morfodinámicos que lo contienen a su vez como parte de su entorno habrá de desarrollar también una «membrana» o capa cortical capaz de resistir las agresiones de un entorno en el que figuran otros sistemas dinámicos. En cierto modo, por tanto, el entorno envuelve a la esfera tanto por su capa basal como por su capa cortical, aunque de distinta manera (una diversidad que podría representarse, en alguna medida, mediante la diferenciación de un medio exterior y un medio interno análoga a la que Claude Bernard atribuyó a los organismos superiores). El «cuerpo» de la esfera cultural sería en cierto modo una capa conjuntiva a través de la cual podrían tener lugar las conexiones «autosostenidas» entre la capa basal y la capa cortical. En cualquier caso, la identidad cultural de una esfera, cualquiera que fuera su parámetro, sólo podría alcanzar una efectividad sustancial-procesual cuando sus capas basales, conjuntivas y corticales, suficientemente diferenciadas, estuvieran autososteniéndose en equilibrio morfodinámico durante un intervalo indefinido.

Es fundamental tener en cuenta, sin embargo, que tanto la morfología de la capa basal como la de la capa cortical y la de la conjuntiva han de considerarse como constitutivas de la identidad cultural de referencia. No entraremos aquí en el análisis de la funcionalidad atribuible a las diferentes partes atributivas de una cultura en términos de sus tres capas. En el caso de que una cultura asuma la forma de una sociedad política, es decir, en el caso en el cual la identidad cultural de un pueblo asuma la forma política de un Estado, la capa basal incluirá toda la industria extractora, así como el sistema de comercio exterior; la capa cortical incluirá principalmente la estructura militar y diplomática y «todo lo demás» podría ser asignado al cuerpo conjuntivo.[82] Además, según la importancia o peso relativo que cada capa sustancial pueda alcanzar en el sostenimiento de la identidad cultural de una esfera dada (de acuerdo con su volumen, entorno, &c.) podrían distinguirse tres tipos primarios de identidades culturales, a saber, las identidades culturales de signo preferentemente basal (centradas en torno a la producción extractiva, como es propio de culturas primitivas pero también de culturas imperialistas en ciertas fases de su curso), las identidades culturales de signo cortical (culturas militaristas, pueblos depredadores, «pueblos jinetes») y las identidades culturales de signo conjuntivo, signo que les asignaremos no porque ellas hayan podido eliminar las capas cortical y basal, sino porque éstas pueden funcionar en un nivel de desarrollo comparativamente menor al que alcanzan las otras capas del cuerpo de la esfera.

Multiplicidad de las identidades culturales

La idea de la identidad cultural de una esfera concreta no está dotada del atributo de la unicidad. La identidad cultural ha de ir referida a un sustrato definido y si dejamos de lado la concepción antigua de una única cultura rodeada de una masa protocultural, bárbara (amorfa, sin identidad), nos encontraremos, en el extremo opuesto, con la concepción de la multiplicidad de culturas o de identidades culturales equivalentes en dignidad, valor o «derecho a la existencia», es decir, isonómicas e isovalentes. Éste es, sin duda, el sentido del lema que aparece inscrito en la gran lápida vestibular del Museo

[82] Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las «Ciencias Políticas»*, Cultural Rioja, Logroño, 1991, 455 pp.; cap. 3, §2: «El cuerpo genérico de la sociedad política. Teoría de las tres capas del cuerpo político», pp. 307-354.

Antropológico de Méjico: «Todas las culturas son iguales». Ocurre como si los contenidos de las culturas equiparadas por el postulado de su igualdad en dignidad y en valor, se pusieran entre paréntesis, ateniéndose tan sólo a la forma supuesta de la identidad cultural. En el límite, por tanto, la concepción de la identidad cultural va envuelta en lo que podríamos llamar «ideología del megarismo de las culturas».

En efecto: los megáricos, llevando al limite metafísico la doctrina de las esencias de Platón, imaginaron un reino de esencias inmutables, inconmensurables e incomunicables entre sí. Es este reino de las esencias megáricas el que vemos encarnarse ahora a través del postulado de la igualdad isonómica e isovalente de todas las culturas. Y, lo que es más importante: el llamado «relativismo cultural» («salvaje es quien llama a otro salvaje», en la fórmula de Lévi-Strauss) en tanto se opone al postulado de una cultura única, hegemónica, universal, no es sino una forma del megarismo cultural, como se ve muy claramente en las exposiciones de un Sapir o de un Whorf, cuando niegan incluso la posibilidad de traducir los lenguajes de unas culturas a los de otras.

Como ya hemos dicho, el megarismo cultural va referido de modo preferente a las esferas culturales que, dadas a escala paramétrica de las naciones o etnias, van «autoidentificándose» (muchas veces por inspiración de instancias exógenas) después de la Segunda Guerra Mundial. La «moderna antropología», en efecto, mediante la creación de un neologismo formado sobre el griego —*etnia*, de donde *etnicidad*, como «identidad cultural de la etnia»—, se ocupa en gran medida de diagnosticar, definir y demostrar la realidad de los más diversos barruntos de identidades culturales (sobre todo desde una perspectiva emic). A partir de la década de los setenta el concepto de etnia o grupo étnico viene siendo el principal instrumento que los antropólogos, en su calidad de ideólogos de movimientos de liberación, han encontrado a mano para recuperar la posibilidad de abundantes trabajos de campo, no sólo en las antiguas colonias, sino también en el ámbito de las metrópolis. A veces el concepto de *etnicidad* se define en términos del mentalismo (o subjetivismo) más descarado. «Identidad étnica» se define como un «estado de conciencia» (la traducción gnoseológica de semejante «estado de conciencia» sería, a lo sumo, una identidad emic); pero es obvio que semejante concepto de identidad étnica puede tener muy poco que ver con etnotipos etic, y mucho con la acción ideológica de grupos que actúan durante dos o tres generaciones logrando imbuir en la población sometida a su influencia el «estado de conciencia» que les confiere la evidencia de ser, por ejemplo, celtas y no fenicios, o judíos y no griegos. He aquí una muestra de construcción *ad hoc* de tipologías de situaciones en las cuales se dice que podrían desen-

volverse las «identidades étnicas» en el marco de las naciones-estado (decimos *ad hoc* porque precisamente estos tipos lo son de situaciones en las cuales justamente las identidades étnicas son precarias o ideológicas, o incluso están en proceso de desvanecimiento):

«*a*) Un grupo dominante frente a una minoría fuerte y conflictiva. Tal es el caso de *cingaleses* y *tamiles* en Sri Lanka, *judíos* y *palestinos* en Israel, *griegos* y *turcos* en Chipre, *ladinos* e *indios* en Guatemala, *etíopes* y *eritreos* en Etiopía. *b*) Un grupo central dominante y varios grupos periféricos diferenciados. En la moderna Indonesia, ese grupo dominante es el de los *javaneses*, frente a los habitantes de las islas "exteriores" . En Birmania, los *birmanos* frente a las tribus de las montañas. En Marruecos, los árabes del llano frente a las tribus bereberes de las montañas. En Gran Bretaña, *ingleses* frente a *escoceses, galeses* y *neoirlandeses*. En España, *castellanos* frente a *vascos, catalanes, gallegos* y *andaluces*. *c*) Un patrón bipolar o dos grupos étnicos de semejante envergadura y poder. *Malayos* y *chinos* en Malasia, *flamencos* y *valones* en Bélgica, cantones *francófonos* y cantones *germanos* —con la salvedad de la minoría italianoparlante— en Suiza, *cristianos* y *musulmanes* en el Líbano. *d*) Un complejo patrón en el que se da una gradación progresiva de diversos grupos étnicos o tribales. Sobresalen los casos de la India, Nigeria y Kenia. *e*) Un patrón de agudizada fragmentación etnotribal. Tal es el caso de buena parte de las nuevas naciones-estado del África subsahariana».[83]

Pero lo que nos interesa, en este momento, es constatar la conexión entre *etnicidad* e *identidad*. F. Barth lo expresa claramente al considerar el grupo étnico como una «categoría de adscripción e identificación», llegando a definir la «adscripción[84] categorial» en tanto es una «adscripción étnica» cuando clasifica a una persona de acuerdo con su «identidad básica», supuestamente determinada por su origen y formación. También conviene llamar la atención sobre la presencia de lo que hemos llamado «megarismo cultural» (aunque con otra terminología) en la concepción de las identidades étnicas. En efecto, el confuso postulado del relativismo cultural, que va asociado al reconocimiento

[83] Véase Andrés Barrera, «La identidad plural: étnica, nacional y de clase», en Juan Frigolé Reixach (dirección científica), *Las razas humanas*, Océano-Instituto Gallach, Barcelona, 1986, tomo 4, pp. 36-37.

[84] F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, Méjico, 1976, pp. 15-ss.

de las diversas identidades culturales distributivas (continentales, nacionales, étnicas) recibe la aclaración pertinente precisamente a través del modelo del «megarismo cultural». Pues el modelo del relativismo cultural sólo tiene un alcance coyuntural, como rectificación del absolutismo «etnocentrista», es decir, de la autoconcepción de la propia esfera cultural (suele decirse, pidiendo el principio, con un salto mortal sobre la historia, que el etnocentrismo antropológico es genuinamente europeo, en tanto se concibe como cultura superior). «Relativismo» significa, por tanto, que también las otras culturas (distributivamente consideradas) podrían decir otro tanto, o lo dicen de hecho. Y con esto se supone que queda neutralizado todo etnocentrismo, no en nombre de una cultura universal total, sino en nombre de las diferentes esferas culturales a la escala en que se determinen.

«Relativismo cultural» significa, por tanto, renuncia, tras la neutralización, al etnocentrismo, pero no a la etnicidad; reconocimiento de que el etnocentrismo es relativo a cada cultura, pero precisamente porque la etnicidad es una realidad absoluta para cada cultura, según su identidad.[85] Por ello, todas las culturas son iguales. Carecerá, por tanto, de sentido hablar de «superioridad» (ni siquiera en el sentido del evolucionismo de los clásicos de la Antropología: Morgan, Tylor, Lubbock) de unas culturas sobre otras, porque los juicios de valor habrán de reducirse a la condición de meras expresiones emocionales, emic «etnocéntricas». El relativismo cultural viene a constituir, por tanto, paradójicamente, una absolutización de todas las culturas distributivas. En su virtud, las esferas culturales se declararán inconmensurables según sus identidades propias (lo que no excluye que puedan aceptarse interacciones y aun «préstamos», si van seguidos de asimilación interna); también se declararán incomparables, por ser igualmente valiosas, aunque sean todas desiguales en sus contenidos.

Más aún, habrán de ser «desiguales igualmente», con «hechos diferenciales» que prueben su identidad, en tanto la identidad implica unidad en sí y diferencia de los demás. El «hecho diferencial» será interpretado, desde luego, sistemáticamente, como expresión, símbolo o prueba de una identidad sustancial profunda, pero siempre de índole megárica; y ello aun en los casos en los cuales ese hecho diferencial tenga un contenido tan neutro, culturalmente hablando, como pueda serlo, entre los vascos, una mayor frecuencia del Rh

[85] Véase Robert Dirks, *Ethnicity and Ethnic growth relations in the British Virgin Islands*, en el colectivo editado por John W. Bennett, *The new Ethnicity, perspective from etnology*, West Publishing, Nueva York, 1975.

negativo o la gran inclinación del orificio occipital que hace que el borde más anterior o basio esté más próximo al vértice que el posterior u opistio (queda fuera de toda posibilidad de sospecha la de si estos hechos diferenciales pudieran ser indicios de «malformaciones genéticas» desde el punto de vista del sistema nervioso, de sus «áreas de inteligencia»). Pero esta interpretación de los hechos diferenciales, en sí misma absurda, se explica ideológicamente en función de los presupuestos políticos de independencia, es decir, en función de la voluntad (megárica) de «separación esencial» (que, sin embargo, se propondrá como algo compatible con la «cooperación», «solidaridad» y «buena vecindad»).

Ahora bien, la inconmensurabilidad de las esencias étnicas, entendidas como esencias eternas (o, por lo menos prehistóricas), tendrá que enfrentarse a la identidad cultural de la esfera envolvente. En el caso de la nación española, las culturas regionales tendrán que afirmarse por la vía de la negación de esa identidad envolvente: el presidente de la Generalidad de Cataluña, Jordi Pujol, dice en 1993: «No existe una identidad cultural española». Precisamente por este motivo se evitará hablar de la nación española, e incluso se evitará mencionar la palabra «España», sustituyéndola por el circunloquio «Estado español», al que se le atribuirá el rango de una unidad administrativa tipo Benelux. Se tratará, además, de demostrar que la «identidad cultural catalana», como la «nación catalana», es en siglos anterior a la «nación española».

Concluimos: la identidad cultural de cada unidad nacional no puede concebirse como un conjunto de patrones culturales invariantes. Esto lo sabe todo el mundo, desde luego; pero el mito de la identidad cultural trabaja como tratando a toda costa de eclipsar esta evidencia, situando los antecedentes de cada identidad cultural en épocas míticas, desdibujadas, anteriores a la historia (celtas, germanos, egipcios) y alimentando la ilusión de su conservación indefinida. La realidad es que el cambio de los contenidos de cada esfera de cultura es incesante, precisamente porque esas esferas no existen como esferas megáricas. Las religiones, las formas económicas, políticas, el lenguaje, el derecho, el arte, cambian según ritmos característicos (Swadesh calculó que, en mil años, una lengua pierde o sustituye casi el 20% de su vocabulario básico, lo que permite poner a los cinco mil años como medida del intervalo de duración de una lengua y por tanto de la identidad cultural del pueblo que la habla). Cambian, sobre todo, en función de las interacciones constantes entre las diferentes esferas culturales (¿cómo podría explicarse el arte de Goya a partir de un «Genio nacional», español o aragonés, actuando al margen de Tiépolo, de Mengs o de Rembrandt? ¿Cómo podría expli-

carse el arte de Bach, a partir del «Genio nacional» alemán o turingio, actuando al margen de Couperin, Vivaldi o Albinoni?). Invocar la identidad cultural para justificar una política conservacionista de la lengua o de las instituciones de un pueblo es sólo un gesto vacío, ideológico, propagandístico, porque la identidad cultural resulta, en todo caso, de la persistencia de la lengua y de las instituciones, y no al revés.

¿Cabe reconocer una idea «positiva» de identidad cultural?

No estamos negando, por tanto, todo sentido (gnoseológico u ontológico) a la idea de la «identidad cultural», sino a la tergiversación que, en forma de un mito, imprimen a esa idea determinadas élites de políticos o de ideólogos a su servicio. Pero la idea de una identidad cultural, en cuanto equivalente a la unidad de aquellas culturas objetivas que pueden ser consideradas como «unidades morfodinámicas», tiene plena significación ontológica, al menos desde las coordenadas del materialismo filosófico. Habría que añadir, además, que esta determinación de la cultura objetiva, a saber, la cultura como unidad morfodinámica, puede reclamar el titulo de «heredera racional» de la misma idea metafísica (o mística) de cultura tal como fue desenvuelta a partir, sobre todo, de la filosofía clásica alemana, según hemos expuesto en el capítulo II.

En efecto: la idea de cultura objetiva alcanza su sentido más positivo (como instrumento de análisis de la realidad antropológica e histórica) cuando se subrayan las funciones causales (internas, no meramente ocasionales) canalizadoras y moldeadoras de las corrientes humanas individuales y sociales que corresponden a la cultura objetiva intersomática y a la cultura extrasomática. Nos encontramos ante sistemas de causalidad interna, es decir, ante concatenaciones causales circulares o realimentadas (que en modo alguno pueden confundirse con una *causa sui*). También es cierto que sólo es posible reconocer la causalidad interna de esas capas de la cultura cuando mantenemos unas coordenadas materialistas, en particular, cuando dejamos de tratar al sujeto —tanto si se le define como un espíritu poblado de pensamientos, como si se le define como un cerebro, poblado de culturgenes— como si fuera una sustancia enteramente heterogénea respecto de su medio (cuya necesidad, sin embargo, no se discute). En cierto modo, la concepción subjetualista de la cultura podría verse como una suerte de reedición de las posiciones que, en el terreno de la filosofía biológica, mantuvo el vitalismo (que tampoco olvidaba la necesidad que los organismos tienen de ser alimentados

por el medio). El subjetualismo de la cultura es una especie de «vitalismo», porque identifica la cultura con la vida de un sujeto dotado de *memoria*, de capacidad de aprender, en comunidad con otros sujetos, aunque sin embargo se reconozca la necesidad que ellos tienen de instrumentos extrasomáticos. Pero así como el oxígeno de la atmósfera es el mismo oxígeno que se incorpora al organismo en la respiración, o el CO_2 disuelto en el océano es el mismo compuesto que constituye la base de los esqueletos calcificados de los corales; y así como la gacela percibida por el leopardo no se reduce a las oscilaciones nerviosas del cerebro de la fiera, sino que es la gacela misma, así también la «cultura extrasomática», en cuanto tal, no es algo que pueda disociarse de la cultura subjetiva. Y no porque se reduzca a ella (a su inmanencia), ni tampoco porque permanezca fuera de ella como instrumento o efecto suyo, sino porque está intrincada causalmente con ella, como el oxígeno del aire con los pulmones, el CO_2 con el esqueleto de los corales o la gacela con las percepciones de su depredador. Las conductas automatizadas de cada sujeto (sin duda controladas por mecanismos nerviosos subjetuales) son contenidos objetivos (no subjetivos) para los otros sujetos de su grupo y desempeñan el papel de «registros» de las pautas de conducta ceremoniales que forman parte de la cultura morfodinámica de ese grupo; las máquinas, los libros, los caminos con sus hitos y señales, tienen «grabada» la mayor parte de los programas de conducta de los sujetos y son, por tanto, componentes internos (causales) de la misma memoria de los pueblos. Podríamos representar la energía de estos pueblos (y, por tanto, la de los individuos que los componen) como una corriente tumultuosa que viene lanzada desde muy atrás; pero esta corriente carecería de toda forma y orientación si se mantuviese en su pura turbulencia. En realidad, lo que ocurre es que tal corriente tiene ya una afinidad profunda con las corrientes que circulan en el medio y, de algún modo, el medio ha de entenderse incorporado ya al propio organismo. En el caso de la cultura: podríamos comparar el significado de la cultura objetiva para la «poderosa corriente subjetiva» no tanto con lo que significan las piedras que constituyen el lecho del río para el agua que las sortea, conformando así sus ondulaciones, sino más bien con los cristales que en las propias corrientes saturadas de sustancias disueltas fueran formándose, o bien, con los huesos que van consolidándose en el embrión del vertebrado. Queremos neutralizar, mediante estas metáforas, la devastadora metáfora de la *base* o el cauce externo que sostiene o «canaliza» desde fuera la corriente de la vida (de la cultura). La cultura extrasomática —y, desde luego, la intersomática— es parte interna de la cultura global, lo que no significa que no puedan desempeñar, una y otra vez, el papel de *bloques* o *placas* surgidas de la propia corriente,

pero tales que puedan ser capaces de orientarla en un sentido más que en otro, incluso de represarla o de hacer que se desborde (como los huesos, o los demás tejidos orgánicos, también esas placas de la cultura pueden esclerosarse o fosilizarse). La cultura objetiva, según esto, constituye una unidad o identidad morfodinámica y se nos muestra por tanto como un rótulo capaz de designar no ya una entidad global unitaria, suprasubjetiva (un *Paideuma*), constitutiva de una esfera, de un pueblo dado, sino más bien como un conjunto de «placas» de tamaños diversos que están implicados en la corriente subjetiva social de la que llegan a ser pautas impersonales o suprapersonales, canalizaciones o también filtros que nos vienen dados, a la manera como le son dados a los hombres las montañas o los bosques. Esta idea de cultura objetiva, la cultura morfodinámica en cuanto unidad, en la medida en que se mantenga, sí que es una idea efectiva capaz de determinar lo que tienen de común formaciones tan heterogéneas como puedan serlo partituras musicales, ideologías vinculadas a instituciones artísticas o tecnológicas (por ejemplo, las armas), formas de vivienda o de transporte (automóviles, aviones), sistemas de registro (libros, cintas magnetoscópicas), lenguas gramaticalizadas, instituciones sociales, &c. La idea de cultura formula entonces la función que todas estas «placas» desempeñan en cuanto canalizadoras, filtradoras o pautadoras de los flujos incesantes de la corriente social. Es obvio que la significación de la cultura objetiva para los primates humanos equivale a lo que el entorno natural significa para un póngido o para cualquier otro vertebrado; pero es justamente el cambio del peso relativo que corresponde a la cultura extrasomática o intersomática (al entorno artificial, operatorio) en el proceso causal lo que diferencia a las culturas animales de las culturas humanas, sin perjuicio de que sus «factores» sean, en abstracto, los mismos. Con tres segmentos dados puedo construir figuras abiertas y sólo un triángulo con propiedades especificas. Y lo específico de la cultura humana, frente a las culturas animales, no hay que ponerlo en sus factores o capas (intrasomáticas, intersomáticas, extrasomáticas) sino en las proporciones, en los ángulos entre ellos y en la figura resultante según sus relaciones características. Y acaso lo más característico y nuevo de las culturas objetivas humanas son dos cosas vinculadas por lo demás entre sí: su dimensión *normativa* y su dimensión *histórica*. Ambas dimensiones de la cultura y su influencia acumulativa y selectiva a lo largo de las generaciones son las que constituyen lo específico de la cultura humana; pues mientras que el entorno natural de los animales, aunque sea cambiante en cada generación, no «transporta» las acciones morfológicas de las generaciones precedentes, el entorno cultural extrasomático o intersomático sí que transforma, y de un modo determinista, la acción de

unas generaciones sobre las que le siguen. Esta idea de cultura tiene entre otros efectos una función eficaz: sirve para subrayar el carácter impersonal de los determinantes ideológicos e históricos de la «corriente de la vida». Por ejemplo, decir que la interpretación del descubrimiento de América «está en función de la cultura del intérprete» más que «en función de los pueblos» será tanto como subrayar que las ideologías actuantes como filtros de los pensamientos de los hombres ni siquiera tienen un carácter social, sino que su impersonalidad es objetiva.

La Cultura y el Hombre

¿De qué manera tiene lugar la «totalización» (establecida por la idea de «cultura, como todo complejo») de ese conjunto borroso de contenidos tan múltiples y heterogéneos y que, además, no parecen mantener entre sí relaciones asimilables a las que mantienen las partes de un organismo, aunque tampoco pueda decirse, es cierto, que mantengan, todas con todas, las meras relaciones entre las partes de un agregado?

No nos parece muy arriesgado afirmar que en un tal proceso de totalización tiene mucho que hacer la de-limitación o el enfrentamiento de esa «multiplicidad de contenidos» con otras multiplicidades, no menos borrosas a su vez, de contenidos englobados que se constituyen como términos de referencia o de contraste respecto de los cuales la delimitación totalizadora parece que puede comenzar a dibujarse con líneas precisas. Estas líneas, más que arrojar luz sobre las relaciones mutuas que guardan los contenidos encerrados por ellas, lo que hacen, en principio, es distinguir esos contenidos de los que quedan fuera (aunque no por ello separados dicotómicamente, con «solución de continuidad»): la delimitación totalizadora no nos lleva a una idea clara y distinta de cultura objetiva, salvo en apariencia. La idea de cultura objetiva, como todo complejo, sigue siendo oscura (cuanto a la unidad de sus partes) y confusa (cuanto a la distinción con las de su entorno). Por lo demás, los términos de contraste pueden ser diversos, porque los «universos de discurso» también pueden serlo. Puedo delimitar aproximadamente la Península Ibérica en el globo terráqueo como el conjunto de tierras que se contienen entre los paralelos 54 y 44ºN, y entre los meridianos -10, +4; pero puedo también delimitarla en el continente euroasiático como «el conjunto de tierras que se encuentran al sur de los Pirineos». Ese «todo complejo» que llamamos «cultura» es delimitado unas veces en el contexto de la «Naturaleza», y por oposición a ella; otras veces en el contexto de la idea de «Hombre»

(a veces las relaciones definidas en este contexto se proponen como si fueran de contradicción: «La cultura contra el hombre»). Pero ocurre que las ideas de Naturaleza y de Hombre son tan oscuras y confusas como pueda serlo la idea de Cultura, que está delimitándose por relación a ellas; y ni siquiera las ideas de Naturaleza y de Hombre pueden considerarse como perfectamente deslindadas entre sí. No deja de causar sorpresa, por tanto, el advertir que ciertos contenidos que forman parte, sin duda, del «todo complejo», contenidos a los que solemos llamar «positivos» («Religión positiva», «Derecho positivo», «Lenguaje positivo»...), suelen ser enfrentados a otros contenidos llamados «naturales» («Religión natural», «Derecho natural», «Lenguaje natural»...). La sorpresa tiene que ver, sin duda, con el hecho de que la oposición positivo/natural no se superpone con la oposición Hombre/Naturaleza, sino que en cierto modo constituye una transgresión a este dualismo, dado que ahora es lo «positivo» aquello que queda polarizado (por su connotación de «artificial») en torno a la cultura humana, mientras que lo «natural», sin embargo, queda polarizado en torno al hombre, es decir, a la «naturaleza humana» más profunda (que, sin duda, está pensada como formando parte de la Naturaleza, en general); lo que parece obligar a reinterpretar los contenidos «culturales positivos» como humanos, pero de modo adventicio, artificial, sobreañadido, como propios del hombre alienado, y no de modo necesario, interno, natural o auténtico.

Atengámonos a la delimitación por la que se constituye la idea de cultura, como todo complejo, en su oposición a «Hombre». ¿Qué puede significar este término *Hombre* en este contexto? Prescindamos de aquellas significaciones metafísico-teológicas, muchas veces utilizadas al efecto (Hombre, como espíritu cuasidivino, imagen de Dios, &c.), y con resultados sin duda, muy expeditivos, al menos formalmente («la cultura es la irradiación que el espíritu inmortal encarnado en el hombre deja a su paso por el mundo») aunque sólo dentro de su espacio mítico en el que tales resultados se mantienen.

¿Qué puede significar «hombre» en cuanto correlato de cultura, en un terreno más racional? Seguramente algo que tiene que ver precisamente con la naturaleza: el hombre sería, por ejemplo, el sustrato invariante que permanece «por debajo» de todos los cambios culturales, de todas las mudanzas de instituciones, ceremonias, costumbres, lenguas, religiones; pero a través de estas determinaciones el término hombre comienza a orientarse hacia el sentido del «hombre en cuanto especie natural», es decir, en cuanto es una de las especies englobadas en uno de los géneros en los cuales se despliega el orden de los primates. A una situación análoga llegamos cuando en lugar de formular la oposición cultura/hombre desde una perspectiva metamérica (tanto

respecto de cultura como respecto de hombre) la formulamos desde una perspectiva diamérica, poniendo frente a frente no ya la «cultura» y el «hombre», sino las culturas de unos hombres (de unos pueblos) y las culturas de otros pueblos diferentes; porque de ese enfrentamiento también surge la «naturaleza humana», como sustrato susceptible de asumir culturas particulares oponibles a las culturas de los otros pueblos.

Pero es ahora, una vez que suponemos delimitada (totalizada) la idea de *cultura* respecto del *hombre*, cuando comienzan a plantearse propiamente los problemas más profundos de la filosofía de la cultura, si es que ellos tienen que ver, no ya tanto con el análisis de la idea de cultura «en sí misma considerada» (una vez delimitada respecto del hombre) sino con el análisis de la relación entre la idea de cultura ya delimitada y la idea delimitadora, en este caso, la idea de hombre.

Los modos de entender la conexión entre la cultura y el hombre (cuando se da por supuesta alguna «consistencia previa» de este hombre que tomamos como término de contraste) son muy variados, y a cada uno de ellos corresponde una determinada concepción filosófica de la cultura. Por lo demás, las diversas concepciones pueden ordenarse según el grado de profundidad o internidad de la conexión. En el grado más bajo pondremos aquellas concepciones para las cuales la cultura mantiene un tipo de conexión externa y más bien accidental con el hombre, en cuanto sustrato suyo: hablaremos de concepciones «accidentalistas» de la cultura. En los grados más altos pondremos a las concepciones «esencialistas», para las cuales la cultura mantiene un tipo de conexión interna (esencial, sustancial) con el hombre que había sido propuesto, sin embargo, como referencia previa.

La tradición cínica (la de Antístenes y Diógenes de Sinope) podría servirnos de inspiración para construir un modelo de concepción accidentalista de la cultura, de perfiles muy definidos: el hombre será entendido como una entidad de la que hay que partir, como una esencia o sustancia ya dada, sin necesidad de los aditamentos o sobreañadidos que la cultura pueda hacer recaer sobre él. Estos aditamentos o sobreañadidos no harían sino eclipsar la luz propia de la naturaleza humana; son, por decirlo así, «superestructuras», de las cuales sería conveniente prescindir: para beber el agua de un arroyo no hace falta utilizar colodras, me bastan las manos. Todo lo que es artificioso es superfluo, convencional y engañoso, y los mismos indumentos lo serán también. Imitemos a los sabios desnudos de la India, a los gimnosofistas, que se alimentan de vegetales crudos, naturales, y bebamos el agua clara de los arroyos y la leche de las ovejas; prescindamos de las formalidades sociales, por ejemplo, de todo tipo de ceremonias y compromisos matri-

moniales, y casémonos, como decía Rousseau, «delante de la Naturaleza». La oposición entre la Naturaleza (*physis*) y las convenciones artificiosas o postizas (*etei*) interpretada radicalmente, podría tomarse como núcleo de esta concepción cínica de la cultura, que predica el vivir conforme a la naturaleza, es decir, a la naturaleza zoológica, cuyo paradigma es la vida de los perros (de los canes tomaron precisamente su nombre los cínicos). Sin embargo, no estaría justificado presentar el «modelo cínico» como modelo único de una filosofía accidentalista de la cultura.

Hay concepciones de la cultura que, manteniendo una inspiración muy distinta de la que es propia del cinismo, sin embargo merecen ser consideradas como concepciones accidentalistas de la cultura, al menos en sentido divisivo. El modelo que, en nuestros días, desarrolla esta concepción accidentalista de la cultura está inspirado en la Etología y en la Psicología, es el modelo de la cultura-aprendizaje. En efecto, cuando se define la cultura por el aprendizaje, los «contenidos objetivos» que la constituyen, es decir, la materia del aprendizaje, comienza a presentarse como accidental a la «sustancia» del hombre que la utiliza: se encarecerá la plasticidad de esa sustancia su versatilidad para determinarse, por aprendizaje pavloviano o skinneriano, según formas dadas de comportamiento «cultural». En general, cabe decir que las concepciones subjetualistas de la cultura suelen ir asociadas a modelos accidentalistas de interpretación de la cultura objetiva, porque los mismos contenidos de la cultura extrasomática podrán ser reducidos a la condición de meros correlatos de un comportamiento aprendido y sustituible por otros comportamientos, por tanto, por otros correlatos sobreañadidos a los sujetos humanos, y también sustituibles.

En cuanto a las concepciones internalistas o esencialistas de la cultura nos limitamos a presentar sus dos «modelos» sin duda más interesantes: el modelo instrumentalista y el modelo expresionista.

El modelo instrumentalista (cuando se entiende dentro del esencialismo, pues es obvio que cabe un instrumentalismo no esencialista) interpreta los contenidos culturales (extrasomáticos, intrasomáticos o incluso intersomáticos) como instrumentos habilitados por los hombres a fin de satisfacer *necesidades* que se postulan como internas, es decir, como grabadas en la misma «naturaleza humana». Necesidades que por motivos muy diversos (atrofia, enfermedad, malformación congénita...) no han dispuesto de un cauce natural u orgánico para satisfacerse. Desde Protágoras (con su interpretación del mito de Prometeo) hasta Bolk o Desmond Morris, el modelo instrumentalista de interpretación de la cultura ha sido utilizado una y otra vez para dar cuenta de una porción grande de contenidos culturales. Pero los límites de

este modelo se nos hacen patentes muy pronto, a saber, en el momento en el cual tenemos que reconocer la existencia de «necesidades creadas» por el propio desenvolvimiento de la cultura (lo que Marx denominó «necesidades históricas»). Sería ridículo explicar la cultura del fumar por una «necesidad de fumar», o los libros por una «necesidad de leer», puesto que, para decirlo en términos económicos, la demanda está aquí producida por la oferta y, lo que es más importante, ni siquiera es posible trazar una línea nítida de demarcación entre unas necesidades naturales y unas necesidades históricas. Sólo sería posible establecer un concepto claro de necesidades naturales o básicas reduciendo al hombre a sus componentes zoológicos o fisiológicos (por ejemplo, a su metabolismo «basal»). Tampoco está justificado (supuesto que se interpreten las necesidades básicas como naturales) equiparar a las necesidades históricas con las necesidades supraestructurales, salvo que la cultura histórica íntegra sea declarada supraestructural (lo que equivaldría a volvemos a la concepción cínica de la cultura). El planteamiento de la cuestión puede hacerse de un modo muy distinto: las necesidades básicas no son previas a las históricas, de suerte que éstas se sobreañadieran a aquéllas, como se sobreañaden los muros a los cimientos, sino que las necesidades básicas se refunden, por anamórfosis, con las necesidades históricas. Por ello, en lugar de la metáfora arquitectónica (base/superestructura), que ha tenido efectos tan perniciosos, sería preferible utilizar una metáfora orgánica, que nos permitiese advertir hasta qué punto un soporte básico (como puedan serlo los huesos en un vertebrado) no brota con posterioridad al cuerpo (a la carne, que va a apoyarse en él), puesto que procede de tejidos diversos originados de un cigoto común.

Por fin, el modelo expresionista apela al concepto lingüístico de «expresión», tratando de dar cuenta de la conexión interna entre el Hombre y la Cultura de manera paralela a como el modelo instrumentalista apelaba al concepto tecnológico de instrumento para conseguir un resultado semejante. Ahora —Cassirer, Ortega— se supondrá que el hombre es un principio cuya naturaleza creadora (poética) consiste en expresarse a sí mismo o a los demás mediante los símbolos de la cultura. La cultura será así concebida como «la obra del hombre», obra poética y creadora, tanto si se trata de poemas literarios, como si se trata de poemas de piedra o de poemas políticos. Una catedral es un poema, tanto como pueda serlo una secuencia de versos líricos. No sólo es poética una metáfora literaria. Tan poética es la metáfora tecnológica mediante la cual los hombres de hace veinte mil años agregaron a una vara un pico y algunas plumas, fabricando así la primera flecha, metáfora del ave. Ahora bien: los límites del modelo expresionista nos salen al paso antes aún de lo que les salían al modelo instrumentalista. Es imposible el empeño de

interpretar todo contenido de la cultura, del todo complejo, como expresión o reflejo del hombre o de la sociedad humana. Los ritmos y los cauces a través de los cuales tienen lugar las concatenaciones de las obras culturales son, en general, distintos de los ritmos y los cauces humanos, individuales o sociales. El «relieve sociológico» del Imperio de los faraones egipcios *no se expresa* mediante las leyes geométricas y físicas que presiden la estructura de las pirámides. Al determinar estas leyes el hombre no se conoce «a sí mismo», ni encuentra allí la «expresión de su espíritu»: lo que allí conoce es la estructura matemática o física de un poliedro de piedra. El modelo expresionista de conexión interna entre la cultura y el hombre, acaso podría considerarse como una tardía transformación de un modelo que utilizó cierta teología creacionista y naturalista (la de Nicolás de Cusa, la de Fray Luis de León o la de Fray Luis de Granada) para dar cuenta de la conexión (que no quería ser enteramente externa o contingente) entre Dios y su obra, es decir, la obra de los seis días, el Mundo: el mundo es *la explicación de Dios* (el movimiento es la *explicación* de la quietud divina). Si en lugar de Dios ponemos al hombre, el lugar de la explicación de Dios en el mundo por él creado corresponderá al lugar de la *expresión* del Hombre en la creación que se le supone propia, a saber, la cultura. Y así como «los cielos y la tierra proclamaban la gloria de Dios», a los ojos de los místicos naturalistas, así ahora «las ciencias y las artes proclaman la gloria del hombre» a los ojos de los antropólogos metafísicos culturalistas. Por nuestra parte, tenemos que decir que esta autoexaltación del hombre por su obra, esta «disposición entusiástica» ante la cultura, no tiene más alcance que el que es propio de un mito metafísico teológico secularizado. En el «todo complejo» que es la cultura no sólo se contienen formas expresivas, sino también formas que, como el hipercubo, nada pueden expresar; no sólo se contienen formas admirables, dignas de suscitar el entusiasmo, sino también formas repugnantes, que habrá que considerar, antes que como expresión de cualquier espíritu creador, como delirio de un animal enfermo.

Desde las coordenadas del materialismo filosófico resulta imposible aceptar cualquiera de las concepciones de la cultura expuestas, cualquiera que sea el modelo en el que se propongan. La razón es que todas estas concepciones, como sus modelos, parten de un dualismo metafísico que se apoya en una previa sustancialización o hipóstasis de la idea de hombre, como entidad previa a la cultura, hipóstasis que es incompatible con los resultados de la doctrina de la evolución zoológica. Lo único «previo» a la cultura humana es, no ya el hombre, sino sus precursores homínidos o primates. Pero la cultura humana no brota del hombre, o de sus precursores, ni se le sobreañade, sino que es el precursor del hombre quien se «refunde», por anamórfosis, al cons-

tituirse como hombre (al margen de su valor o dignidad), a través de ese nuevo orden o estado de cosas que llamamos cultura humana y que contiene tanto lo digno como lo indigno. Por eso el «nuevo orden» no tiene por qué tomarse como motivo de glorificación o de exaltación de una especie sobre las restantes especies de la naturaleza, y no ya porque el nuevo orden siga siendo, junto con la especie que se despliega con él, «una parte más» de la Naturaleza. Sencillamente porque la «Naturaleza» no existe como tal unidad de referencia: éste es el motivo por el cual no cabe enfrentar la Cultura a la Naturaleza.

Lo verdaderamente importante es, por tanto, llegar a la determinación de la estructura misma de este nuevo orden (al margen de consideraciones relativas a su valor). Y entre las claves de su estructura ponemos la presencia constante, en el nuevo orden, de las actividades operatorias «normativizadas», operaciones acumulativas históricamente que van arrojando formas objetivas cuya concatenación (y ésta es su dialéctica) en círculos culturales no siempre compatibles entre sí, desborda una y otra vez el propio horizonte operativo originante hasta el punto de llegar a envolverlo y orientarlo hacia trayectorias no previstas o imprevisibles. En todo caso, son estas formas objetivas las que constituyen los nuevos *ámbitos* de la vida de los hombres. Aparecen formas sin precedentes en la vida zoológica: la forma del libro, o la forma de la persona, una construcción tan artificiosa —algunos dirán: una mera ficción jurídica— como pueda serlo el dodecaedro, y por ello mismo tan consistente como él pueda serlo. Pero sin que esta novedad autorice a oponer, según el esquema dualista, la Cultura a la Naturaleza; porque la novedad, así como la dignidad o valor de las nuevas formas, tampoco tiene por qué ser mayor de la que pueda corresponder a la novedad o dignidad, en la escala zoológica, de una vértebra respecto de los animales invertebrados. Y, en todo caso, es tan importante destacar la concatenación de las formas artificiales en el nuevo orden como la novedad de esas mismas funciones, medida, por ejemplo, por las necesidades puntuales a las cuales asisten. Una excavación arqueológica nos permite acaso ver un pequeño pomo de obsidiana en el que alguna mujer de hace siete mil años guardaba un ungüento. Este pomo, esta «forma cultural normalizada», no lo encontramos en una guarida de roedores, ni siquiera en una cueva de pitecántropos (lo que no significa que en aquella guarida o en esta cueva no podamos encontrar formas que también producen asombro). El significado de este pomo tampoco puede medirse apelando a la «inteligencia» o «ingenio» subjetivo de quien lo fabricó, puesto que este ingenio se mide por el pomo y no el pomo por el ingenio; ni al refinamiento de las necesidades instaurado por la vida protourbana (a fin de cuentas el ungüento

tiene paralelos etológicos abundantes en las especies que almacenan grasas o alimentos). La importancia de este pomo sólo puede apreciarse insertándolo en el tejido de formas artificiales y normalizadas al que pertenece, en tanto ellas constituyen un nuevo ámbito en el que aparecen nuevos ritmos temporales, marcados por los gérmenes de una nueva forma personal, cuyo significado sólo es interpretable por aquellos mismos que fabricaron este pomo o por otros que fabrican cosas semejantes. Y todo esto no justifica ningún tipo de entusiasmo o de exaltación: es suficiente el asombro ante un proceso de refundición abierta de formas de vida que a la vez que artificiosas determinan un sino que las hace necesarias y no siempre (casi nunca) compatibles las unas con las otras.

8
Sobre una ley del «desarrollo inverso» de las esferas y las categorías culturales

La cuestión de la «dinámica de las culturas»

En este capítulo ensayaremos el tratamiento de un conjunto de cuestiones generales, ineludibles desde un punto de vista filosófico, como pueda serlo la cuestión de las relaciones entre las «culturas particulares» y la «cultura universal», mediante el procedimiento de utilización de un modelo ideal dibujado con líneas lógico materiales que, por lo demás, son las mismas que ya hemos utilizado (§3) en el análisis de la idea de cultura como todo complejo. El modelo lógico material de referencia nos permitirá formular algo así como una «ley de desarrollo» de las culturas (o de las «civilizaciones») en su conjunto; una ley que obviamente habrá que entender también como una ley de desarrollo ideal, puramente funcional, y no puntual, ni siquiera «paramétrica» (puesto que el modelo utilizado no contiene en sí mismo indicaciones relativas a magnitudes comparativas de «esferas» o «categorías», sin que ello quiera decir que no puedan serle suministradas mediante hipótesis especiales). Asimismo la «ley» tampoco establecerá un tipo de desarrollo lineal, acumulativo-progresivo, representable en una curva continua sin «dientes de sierra», es decir, sin involuciones o regresiones.

Sin embargo, y una vez que hayamos establecido críticamente los limites del modelo que estamos analizando, no dejará de sorprendemos su capacidad para proporcionar alguna orientación general relativa al sentido de la «evolución de las civilizaciones» en su decurso histórico, así como también a las perspectivas del futuro que abren las líneas de esta evolución. Recíprocamente, podremos pensar también si algunas concepciones relativas a los ritmos de desarrollo histórico de las culturas, o a su destino final, no presuponen (aunque sea implícitamente) un modelo similar al que aquí utilizamos.

Estructura de la dinámica de las culturas humanas

Nuestro modelo de desarrollo no toma, como punto cero, a las culturas que pudieran determinarse en los «hombres primitivos». Una tradición antropológica muy constante, es cierto, niega propiamente la cultura a estos hombres primitivos, a los que conceptúa como «pueblos naturales» (una modulación del concepto ilustrado del «buen salvaje»); pero los avances de la Etología permiten afirmar hoy que no es posible admitir «hombres primitivos» sin alguna forma de cultura (y no ya sólo de cultura subjetiva) por cuanto la cultura se atribuye hoy ya ampliamente a sus congéneres primates. Por consiguiente, un modelo de desarrollo de las culturas humanas ha de comenzar no ya por las culturas homínidas, en general (como si en el análisis de tales culturas pudiera fundarse algún modelo de desarrollo ulterior), sino por las culturas humanas ya constituidas. Con esto no pretendemos insinuar la falta de sentido de las cuestiones de génesis (de la cultura humana a partir de las culturas homínidas o protohomínidas); afirmamos, eso sí, la imposibilidad lógica de encontrar en las culturas homínidas criterios suficientes para delinear un modelo de desarrollo, y por tanto la necesidad de partir, a este efecto, de una estructura cultural humana reconocida como tal (concretamente la estructura de una organización morfodinámica, normativa, que contiene el lenguaje articulado y en consecuencia incorpora materiales extrasomáticos y sociales de un modo esencialmente distinto del que son capaces las culturas de primates).

En cierto modo, podría acusársenos de petición de principio. Pero esta «acusación» podría tener un alcance meramente predicativo, es decir, no crítico; pues peticiones de principio similares son las propias del método analítico de los geómetras, que comienzan por presuponer resuelto el problema a fin de penetrar regresivamente en las líneas que intervienen en su resolución. Lo que importa es que la estructura presupuesta tenga virtualidad suficiente para disociarse y recomponerse en sus partes lógicas según un orden interno previsible. Por lo demás, la utilización del método analítico, con su petición de principio incluida (petición que toma la forma aquí de un «dialelo antropológico») no es en modo alguno algo nuevo: en el esqueleto del hombre —dice Marx— está dibujado el esqueleto del mono. Cuando Kant se decide a explorar las posibles formas de desarrollo del hombre también parte del hombre ya constituido (dentro del contexto en el que él lo trata): erguido, repartido en sexos, &c. También Fichte, cuando establece su célebre fasificación de la historia humana (tan próxima «por escala» a la fasificación de Marx según los modos de producción) comienza por un estado final de la humanidad, a partir del cual (de su estructura) va regresando paulatinamente en

grados sucesivos [ω, ω-1, (ω-1)-1, &c.] hasta alcanzar un punto anterior a aquel en el cual la estructura se desvanecería, haciendo imposible el retorno o *progressus.*

El modelo lógico material de la dinámica cultural

Nuestro modelo lógico material no es otro, como hemos dicho, sino la misma matriz según la cual analizábamos el «todo complejo», pero «puesta en movimiento». Es decir, tratada de suerte que pueda considerarse «desdoblada» en dos estados extremos o límites, estados que (para caracterizarlos de un modo proporcionado a la naturaleza gráfica de la matriz) podemos diferenciar de este modo: un «estado inicial» en el cual las líneas longitudinales estén trazadas de modo punteado (frente al trazado lleno de las líneas transversales), y un «estado final» en el cual las líneas transversales pasen a representarse por un trazado punteado (mientras que las líneas longitudinales —las pertinentes, una vez refundidas o desplegadas— se conviertan en líneas llenas). El desarrollo del «todo complejo» representado en la matriz podría cifrarse en el proceso de transformación del estado inicial descrito, que, a través de un número indeterminado de estadios intermedios (en los cuales se refundan líneas longitudinales o transversales, se desdoblen otras, &c.) nos lleve a un estado final según la disposición de referencia.

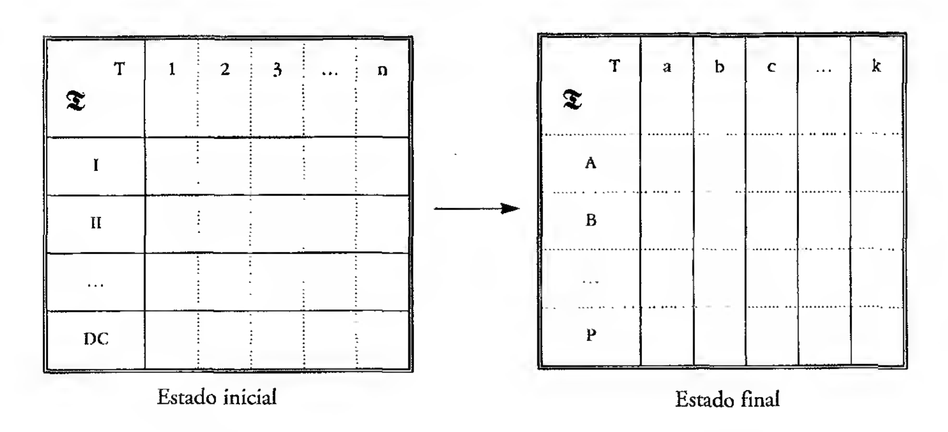


Diagrama representante de la estructura del desarrollo de las culturas

Comentarios al modelo lógico material propuesto

La interpretación antropológica más determinada (o con el menor número de supuestos posible) que cabe dar al «estado inicial» no es otra sino la de una distribución discreta de culturas humanas (esferas o círculos culturales) adscritas a zonas determinadas de la superficie habitable, e independientes «termodinámicamente» entre sí. La independencia termodinámica, en su forma más extremada, implica no aislamiento, por supuesto, respecto del medio natural, sino aislamiento o ausencia de contacto energético significativo mutuo entre las esferas adaptadas a su medio, aunque no ausencia de cualquier tipo de contacto, por ejemplo, bélico. Tampoco se excluyen, de modo terminante, intercambios comerciales, siempre que el intercambio se mantenga con balance cero en cuanto al «trueque de calorías por calorías»; puesto que esto equivaldrá a reconocer una «capacidad soportadora» proporcionada para los territorios en los cuales se asientan las culturas respectivas. La «independencia termodinámica» tampoco es incompatible con una relación de simbiosis entre dos esferas dadas (I y II, por ejemplo), una de las cuales se mantuviera como depredadora de la otra (lo que nos llevaría, a lo sumo, a considerar a I y II como subsistemas de un sistema global I').

El estado inicial, como hemos dicho, ha de entenderse como estado constituido por culturas humanizadas, y no meramente como un estado constituido por culturas animales u homínidas. Como criterio de humanización tomamos la característica de la normalización de las pautas culturales; éstas implican lenguaje fonético y representación de estadios anteriores sociales. Como criterio diferencial, en las culturas humanas, según sus contenidos tomaremos las tres capas (subjetual, intersubjetual y material) en las que hemos considerado agrupados los rasgos o notas sometidos a normas (y, por tanto, las normas susceptibles de ser incumplidas).

No nos corresponde tratar en este lugar acerca del origen de las normas (de su génesis), puesto que ahora sólo nos interesa su estructura. Tan sólo diremos que no es necesario invocar a una conciencia divina, por supuesto, pero tampoco a una «conciencia humana» (política, estética, ética, tecnológica...) como si fuese un *dator normarum* (de preceptos, mandamientos o prohibiciones del estilo: «No matarás», o bien «Pondrás cubierta de paja en los habitáculos»). Sería suficiente partir de rutinas de homínidos (ya tengan la forma de ritos —por ejemplo, el rito de «parada intimidatoria»—, ya tengan la forma de rutinas de fabricación de nidos, diques, herramientas, &c.) y entender las normas como resultados de las confluencias de rutinas (casi siempre en forma de enfrentamientos). La norma sería, en su caso más sen-

cillo, la rutina victoriosa (victoria que no excluye la influencia, más o menos profunda en ella, de las rutinas vencidas). Una norma victoriosa no anula, por tanto, en principio, la posibilidad física (libertad-de) de desplegar alguna de las rutinas que hayan quedado subordinadas, reprimidas o neutralizadas. Los sistemas morfodinámicos distribuidos, por el hecho de mantenerse o reproducirse en un intervalo temporal suficientemente amplio, demuestran su «adaptación al medio»; pero esta adaptación está aquí percibida desde el punto de vista biológico ecológico que, por tanto, no excluye la esclavitud, la antropofagia, el delirio mitológico, que hacen posible el «control simbólico», según normas propias, de los instrumentos de producción, de las relaciones sociales, de la religión, &c. La cultura, desde esta perspectiva, en suma, es un concepto ecológico que es precisamente el que utiliza la Antropología cultural en su sentido más estricto; un sentido que es necesario y suficiente para analizar las sociedades distribuidas (aisladas) en tanto que adaptadas a su entorno y, por consiguiente, desde el punto de vista de sus *valores* adaptativos. Pero este concepto de cultura pierde su fuerza en el momento en el que tales «culturas distribuidas» (culturas salvajes, bárbaras, arcaicas) comienzan a enfrentarse, no ya con su medio, sino con otras sociedades o culturas que se regulan por normas incompatibles, desde un punto de vista práctico, con las normas de estas sociedades primitivas; tal es el caso de las sociedades «civilizadas» y, entre ellas, sobre todo, el de las sociedades industriales «universales», es decir, aquellas que han desbordado el estado de distribución. Un desbordamiento que habría sido el efecto del capitalismo moderno, según Marx; un capitalismo en función del cual la «universalidad efectiva», planetaria (y no meramente intencional, como la que pretendió haber alcanzado el «catolicismo» medieval), puede darse como un hecho histórico. Es desde este punto de vista desde donde cabría distinguir, a efectos antropológico-gnoseológicos, unas sociedades precapitalistas de las sociedades «capitalistas o socialistas» posteriores; distinción, sin embargo, más bien oblicua, desde un punto de vista gnoseológico, por cuanto el estado de distribución ha sido rebasado con anterioridad a la época moderna en las sociedades históricas civilizadas, cuya cultura también desborda las fronteras de la antropología en sentido estricto.[86]

[86] Puede tener interés recordar la denominación utilizada en la Universidad Autónoma de Barcelona para designar el departamento que agrupa las disciplinas antropológicas en su sentido más estricto: «Departament d'Història de les Societats Pre-capitalistes i d'Antropologia Social».

Las culturas, como esferas culturales, en su estado inicial, constituyen sistemas en equilibrio dinámico con su entorno. Son culturas objetivas, sin duda, pero cuyas partes atributivas habrá que entender dadas siempre en función de la dependencia inmediata del medio en lo que se refiere a la absorción de energía, a través de la capa basal. La metodología funcionalista y, después, la metodología del materialismo cultural serían los procedimientos mejor preparados para el análisis de la dinámica de estas culturas. Más aún: son estos métodos aquellos que propiamente *definen las culturas distribuidas* que se dejan analizar a su través. Las culturas se nos muestran ahora, por decirlo así, a escala operatoria respecto de las operaciones humanas. Esta afirmación no tiene por qué tergiversarse en sentido reductivista —subjetual—, ni tampoco presentando a las culturas como si fueran sistemas de operaciones orientados a satisfacer un «metabolismo basal». Hay que tener en cuenta que partimos ya de culturas normadas, en el sentido dicho, por tanto, selectivo de las fuentes de energía que el medio ofrece. Lo que quiere decirse es que las líneas longitudinales de esas totalidades «esféricas» estarán todas ellas trazadas a escala operatoria «antropomórfica» y, por esta misma razón, la diferencia entre estas líneas será muy débil o prácticamente nula.

Esto no significará que no existan diferencias como si «todos los contenidos» culturales estuviesen implicados en todos los demás. El punto de vista «holista» no tiene otro fundamento sino el hecho de que todos los miembros del grupo social pueden ejecutar una u otra vez todas las operaciones que son necesarias para sostener y reproducir los contenidos objetivos (cazar, encender fuego, danzar, construir cabañas, guerrear) de la cultura. Pero el rechazo del punto de vista holístico no autoriza a caer en un atomismo que convirtiera a las culturas en meros agregados de elementos culturales (culturgenes, por ejemplo) combinables y recombinables de modo más o menos aleatorio. El «atomismo mémico» es un esquema aplicable únicamente a algunas partes del todo complejo que han podido ser segregadas o traspasadas de una esfera cultural a otra. Lo que ocurre en realidad es que el todo complejo constituido por cada cultura en la situación inicial ideal no es ni un todo indiferenciado (sin partes) ni un agregado de unidades independientes, sino una totalidad resultante de confluencias relativamente heterogéneas pero amalgamadas e interadaptadas en un sistema de procesos objetivos movido por grupos de bandas de individuos operatorios humanos. Por ejemplo, el lenguaje, sin el cual la cultura objetiva no puede cristalizar, es una de estas partes del todo complejo heredada de los homínidos, que han desarrollado un sistema fonético determinado en función de la anatomía de la laringe y de la boca, una anatomía que es común a la especie *homo sapiens*. Los sistemas fonológicos

resultan del sistema operatorio fonético universal (que implica una musculatura estriada capaz de llevar a cabo operaciones combinatorias análogas a las que pueden desarrollarse con las manos) y pueden analizarse en sonidos determinados. Pero sería ridículo inferir de aquí la estructura atomística del sistema fonológico.

En resolución: las líneas longitudinales según las cuales diferenciamos unas partes atributivas de otras en el mismo «todo complejo» se nos presentan como «líneas punteadas», principalmente en razón de la conformación mutua que tales partes o líneas experimentan en un estado del sistema dinámico. Aquel en el cual sus contenidos, sin perjuicio de su «función envolvente» de los sujetos individuales, resultan movidos inmediatamente por ellos. Muy pocos «ingenios culturales» desempeñan su papel por modo de automatismos en el estadio inicial de las culturas: no es posible ir mucho más allá del cepo o de las trampas para cazar, porque todo lo demás ha de ser movido y gestionado a través de las manos de los hombres. Lo que implica la necesidad de que todo haya de darse, en principio, a escala de esas manos. En cualquier caso sería gratuito suponer que las culturas, en su estado inicial, han de ser perfectamente homogéneas, como si fuesen individuos clónicos de una clase unívoca. Las esferas de cultura serán, en todo caso, entidades idiográficas, sin duda, pero características en función del medio y de su prehistoria homínida, de su «idio-sincrasia» peculiar.

¿Quién puede negar el alto grado de desarrollo de la cultura azteca en las vísperas de la conquista por Hernán Cortés? Allí existía una sociedad compleja, con estructuras estatales «imperialistas» muy diversificadas, jerarquías estamentales, sacerdocios, calendarios, grados muy notables de «perfección arquitectónica», escultórica o pictórica. Pero, ¿autoriza este reconocimiento a concluir que la cultura azteca era de igual (por no decir superior) rango que la cultura española de la época? No, en modo alguno, puesto que esta conclusión, basada en semejanzas abstractas sin duda impresionantes —pero no más impresionantes que las que se advierten entre el organismo de un ave y el de un mamífero— sólo tiene sentido desde la hipótesis evolucionista lineal de la seriación de las culturas o desde la hipótesis relativista de su incomparabilidad o inconmensurabilidad. Sin embargo, lo más adecuado es proceder desde la hipótesis de la distinción de las respectivas trayectorias «evolutivas» (queremos decir históricas): la cultura azteca fue una «vía de evolución» de culturas preexistentes, sorprendente por su riqueza, pero al mismo tiempo determinada en unas rutas que la incapacitaban para enfrentarse con los problemas con los cuales pudo enfrentarse la cultura europea y, entre ellos, el propio descubrimiento inesperado de la otra cultura. La cultura europea y, en

particular, la española, había tomado un camino distinto, que incorporaba la ciencia griega, ante todo la Astronomía científica: fueron Eratóstenes o Tolomeo quienes hicieron posible, mediante la concepción esférica de la Tierra y su medición, el proyecto hispánico-europeo de una ruta hacia el poniente que había de conducir al «descubrimiento de América». Asimismo, la tradición europea había incorporado la tecnología de los metales que hacía posible la fabricación de arcabuces, carabelas, entre otras cosas y la organización jurídica, con leyes escritas, del Estado. Desde estos puntos de vista, las culturas azteca y españolas sí son comparables, pero sólo después de practicar en ellas «cortes sincrónicos» abstractos. Ahora bien, cuando reinsertamos estos cortes en los respectivos cursos evolutivos o históricos no cabe decir que sea cada una «perfecta» en su género, ni tampoco que se encuentren en fases diferentes de un proceso de evolución similar. Ya habían evolucionado lo suficiente para considerarse adultas y determinadas en su futuro; sólo que habían evolucionado según direcciones distintas, como a partir del mismo tronco vertebrado, evolucionaron las aves y los mamíferos. En cualquier caso no estará de más advertir que estas analogías que utilizamos entre la evolución y la historia no implican un «reduccionismo biologista» de la teoría de la cultura, porque la idea de una evolución (lineal o multilineal) de las culturas —que lleva implícitas las confrontaciones mutuas y la «lucha por la existencia» entre las culturas— puede aplicarse al proceso de desarrollo de las culturas a título de «refluencia» de ciertas relaciones ya realizadas en el mundo biológico y en virtud de las cuales tales relaciones manifiestan su carácter genérico. Todo se encubre, sin embargo, al analizar las partes de la «cultura azteca», en general —de su aritmética, de su estructura política, de su astronomía, &c.— como si fueran órganos equiparables a los correspondientes análogos de la «cultura española» (como si las alas de las aves fuesen equivalentes a las patas de los mamíferos, sin perjuicio de sus analogías o de sus homologías). Pero lo cierto es que las patas no les sirven, en general, a los mamíferos para volar ni para nadar; tampoco la aritmética, la astronomía o la tecnología de los aztecas les sirvieron para circunvalar la Tierra, o para vencer a los españoles intrusos, por admirables que fueran sus garras o sus hocicos.

Dinámica cultural y variación cultural

Podemos atribuir a las culturas, en su estado inicial, una tendencia, en medio de su incesante metabolismo (que comporta sustitución de individuos, de instrumentos, &c.), al equilibrio dinámico, a la «invariancia de su idiosin-

crasia». Hablar de «dinámica cultural» como de un concepto que fuera equivalente al de la «variación cultural morfológica» es hablar incorrectamente, puesto que ello obligaría a sobreentender que las culturas, en su estado inicial, son estáticas y no dinámicas (lo que es absurdo, como hemos dicho). El dinamismo es atributo no sólo de sistemas cambiantes morfológicos, sino también de sistemas procesuales morfológicamente invariantes, es decir, en equilibrio dinámico o en estado estacionario (que es el caso del río de Heráclito). La dinámica cultural, en su sentido variacional, tiene otras causas. La principal, directa y formal, es la confluencia y el enfrentamiento con otras culturas; la causa indirecta o condición principal, el incremento demográfico (o variación demográfica endógena) atribuible a cualquier población humana y las variaciones del medio determinadas también, al menos en parte importante, por la propia actividad humana. Pero el mero incremento demográfico no implicaría, por sí mismo, una variación de la esfera morfológica de la cultura objetiva considerada (salvo que el incremento hubiese de reabsorberse en la misma esfera de esa cultura). En efecto, el incremento demográfico de una esfera cultural dada puede resolverse por «escisión binaria» de la esfera cultural recrecida, de suerte que tenga lugar la re-dimensionalización de la cultura madre y la formación de unas culturas hijas muy similares, en principio, a la progenitora.

El desarrollo de las culturas es multilineal, como ocurre con el desarrollo de las estructuras zoológicas. No cabe hablar de una «línea ascendente y continua de evolución (o de progreso)» sino de líneas diferentes, aunque, eso sí, llamadas tarde o temprano a confrontarse mutuamente. Y esta confrontación es la que obliga a poner en duda el relativismo cultural, basado en la «identidad megárica».

Dinámica histórica de las culturas y su ley estructural de desarrollo

La dinámica cultural más interesante es, sin duda, la dinámica histórica (con variaciones morfológicas). Una dinámica que alcanza sus ritmos característicos cuando las esferas culturales toman la forma de Estados, en el sentido político del término, lo que implica confluencias entre esferas diversas así como su codeterminación mutua. El tamaño de estas esferas irá aumentando; lo que significa que el número de esferas de un determinado rango superior irá disminuyendo (tiene aplicación aquí la ley de Zipf). Ahora bien, simultáneamente deberá tener lugar una mayor diferenciación de las «líneas longitudinales»; diferenciación cuya expresión sociológica nos es dada tradicionalmente

a través del rótulo «división del trabajo». La división del trabajo, particularmente la que comporta la constitución de profesiones «a tiempo completo», sólo puede tener lugar como consecuencia de un incremento de la producción básica, que permite «liberar» a un número definido de individuos de su situación «politécnica» originaria. Esta «liberación» fue conceptualizada (por Gordon Childe y otros) como una consecuencia del producto excedente de la capa basal; conceptualización muy burda porque sugiere algo así como si las nuevas profesiones (metalúrgicos, escribas...) «emanasen» del trabajo de las profesiones básicas remanentes, cuando lo que en realidad significa esta diferenciación es el desarrollo de nuevas «líneas longitudinales» que, a su vez, transformarán a las antiguas líneas básicas en diversas líneas longitudinales. No puede decirse, por tanto, por ejemplo, que los agricultores de las sociedades neolíticas, gracias al excedente logrado en su producción, son los que facilitan la constitución de las nuevas profesiones a tiempo completo; es el cuerpo global lo que comienza a diferenciarse y, por tanto, no puede decirse de los agricultores que sean quienes «sostienen» a las nuevas profesiones; los agricultores producen un excedente «para ellos» (un «para ellos» abstracto, porque no están aislados); no es excedente para el conjunto, y esto sin contar con la reinfluencia de las nuevas profesiones en la propia producción excedentaria (por ejemplo, mediante la invención de la reja metálica del arado).

Es en el proceso de diferenciación de las líneas longitudinales de cada ámbito cultural —proceso en el que consiste principalmente la dinámica histórica de las culturas— en donde irán apareciendo «productos objetivos» extrasomáticos cada vez más distantes de la escala operatoria, pero indispensables en el conjunto de la trama cultural. Este proceso de objetivación ha sido descrito a veces como una «deshumanización» o como una «alienación»; pero también, y aun dentro de la tradición del idealismo alemán, que repercutiría profundamente en el marxismo, se ha distinguido siempre entre la alienación (*Entfremdung*) y la objetivación (*Verdichlichung*). El idealismo subjetivo de Fichte, sin duda, tendía a considerar como una «alienación» el proceso de constitución de un objeto en el que se hubieran segregado las huellas del sujeto que lo produjo; y, desde este punto de vista, aplicado a las categorías marxistas, cabría interpretar incluso el hecho ordinario, a partir de cierto nivel económico, de la venta que un artista hace de su obra maestra, como una alienación, en virtud de la cual la obra pasaba a ser «disfrutada» por el comprador. Semejante utilización del concepto de «objetivación» es a todas luces tan desaforada como ramplona; pues o nos mantenemos en la hipótesis idealista (la objetivación, por sí misma, es una alienación redoblada en el caso de la enajenación mercantil) o interpretamos la enajenación en un plano

estrictamente social-económico, que sugiere que si la obra objetivada fuese restituida a su «creador» (o al pueblo) para ser disfrutada, ya no podría considerarse como alienada.

La interpretación que, a nuestro juicio, es preciso mantener es muy otra, siempre que llevemos a cabo un análisis de la objetivación libre de presupuestos idealistas. No se trataría, en efecto, de oponer objetivación a una «cosificación» de la obra del espíritu en virtud de la cual éste se «enajena». El proceso de objetivación tendrá lugar ya en el mismo momento de la producción operatoria de objetos apotéticos, sencillamente porque los objetos (apotéticos) se organizan según líneas objetivas que se mantienen «por encima de la voluntad» de los sujetos operatorios. Ahora bien, en los estados iniciales de la cultura, estas líneas objetivas contienen intercaladas, por decirlo así, las operaciones humanas (el hacha de piedra sólo se une al mango a través de las operaciones manuales de la ligadura); las mismas líneas objetivas (físicas) que caracterizan a un palo utilizado como palanca, contienen intercaladas las operaciones del brazo o brazos que lo manejan. Por ello, recíprocamente, el hacha o la palanca son objetos culturales, de la misma manera que las operaciones musculares y psicológicas de utilización de la palanca carecen de todo sentido al margen de la palanca objetiva. (Este ejemplo nos da pie para insistir de nuevo en cómo sustantificar esas operaciones, en el marco de una supuesta «cultura subjetual», constituye una hipóstasis del sujeto, que mantiene las huellas del idealismo.)

Pero en el proceso de su diferenciación, los artefactos o las estructuras producidas van cada vez alejándose más las unas de las otras y estableciendo relaciones objetivas (sociales y extrasomáticas) cada vez más complejas e imprevistas. Sobre todo, independientes de las operaciones que están en su propia génesis. ¿Por qué decir que estos nuevos artefactos o estructuras son productos «deshumanizados»? ¿Es que podrían haber sido humanos alguna vez o que «cancelando su alienación» podrían ser recuperados como miembros del cuerpo (o, acaso, como contenidos de conciencia)? En modo alguno; lo que demuestra que bajo el concepto de «deshumanización» se encierra una visión idealista o psicologista de las obras del hombre. Se advierte esto con gran claridad en los debates recurrentes sobre la llamada «deshumanización del arte».

Consideramos, en resolución, como un puro prejuicio metafísico-idealista llamar «deshumanización» a los procesos de objetivación progresiva de los productos de la cultura humana en virtud de los cuales van segregándose las operaciones subjetivas (en estructuras que venimos llamando α-operatorias) a la par que las estructuras así constituidas inician líneas de desarrollo mutuamente independientes (mal disimulado por su común referencia a la escala

humana). Por el contrario, la constitución de nuevos espacios objetivos α estructurales, lejos de implicar una deshumanización, ofrecen al hombre la «revelación» de nuevas líneas del mundo. Con ello hacen posible, a veces, un desarrollo más profundo de la humanidad y también un incremento de los peligros en que ésta está envuelta. Sea suficiente aludir al descubrimiento de la energía nuclear.

El proceso de estas hipóstasis o sustantivaciones comporta, por consiguiente, no sólo la disociación de los contenidos objetivos «categoriales» (respecto de las operaciones y actitudes ß-operatorias) sino también la disociación mutua de las categorías sustantivas (lo que comportará la intervención de intereses gremiales). La historia de la música, entre otras, nos ofrece materiales muy abundantes para ilustrar estos procesos. Cabría decir que la música, como actividad adjetiva (es decir, subordinada a intereses religiosos, militares o profesionales: entre los griegos los himnos *epilenes* —*epilenioi hymnoi*— de los vendimiadores, la *elina* en los tejedores, la *epimulia* de los ebanistas o molineros, &c.) va progresivamente desprendiéndose de estos servicios para constituirse como «música sustantiva», cuya única función (pues no tenemos que confundir lo que llamamos «música sustantiva» con el concepto de «sustancia musical» que algunos musicólogos, inspirados en Cassirer, utilizan) es ser escuchada en un concierto; podríamos decir que su función es la de desenvolver o construir un mundo musical exento, puro, que ni siquiera pueda ser utilizado para fines psicológicos (terapéuticos, de relajación, de disfrute, &c.); pues la «música sustantiva» no da nada, sino que muestra, ofrece y exige. La «finalidad sin fin» de Kant tendría mucho que ver con ello. Acaso Platón advirtió ya la naturaleza objetiva de la «música sustantiva» cuando toma, como uno de los primeros indicios del proceso de corrupción de una ciudad, precisamente algo que tiene que ver con lo que llamamos «desustancialización de la música», a saber, la utilización de la música en funciones «adjetivas»: «Llegaron inconscientemente por su misma insensatez a calumniar a la música, diciendo que en ésta no cabía actitud de ninguna clase y que el mejor juicio estaba en el placer del que se gozaba con ella, fuera mejor o peor».[87] Y ni siquiera cabe decir que la sustantivación de la música corresponde a una justificación del «arte por el arte», puesto que ahora la «música pura» busca emanciparse, no sólo de las funciones políticas, religiosas, sociales (particularmente el baile), sino incluso de las otras artes. En el *Manifiesto del Grupo de Madrid* que redactó Gustavo Pittaluga, hacia 1930, la idea se

87 Platón, *Las leyes*, III, 700e.

formula de este modo: «Musicalidad pura, sin literatura, sin filosofía, sin golpes de destino, sin física y sin metafísica». Sin embargo, Pittaluga hace todavía algunas concesiones psicologistas (que son enteramente impertinentes desde el punto de vista objetivo): «Hacer música por gusto, por recreo, por diversión, por deporte»; pues todo esto pertenece al *finis operantis* del músico y nada tiene que ver con el *finis operis* de la música sustantiva, reducida a simple «exploración del mundo sonoro» (de la misma manera que el *finis operis* de la geometría es la exploración del mundo de las figuras espaciales, independientemente de sus aplicaciones «prácticas» concretas o de la actitud deportiva o mística que pueda tener el geómetra).

¿Cuál es el límite de este proceso de diferenciación? Según el modelo que venimos utilizando, el límite está dado por el estado final de la matriz; estado final que interpretamos no ya como un estado futuro, sino como un estado ampliamente realizado a lo largo de la historia. Especialmente en nuestro presente, como consecuencia de la unidad planetaria que ha venido produciéndose a partir sobre todo del colonialismo e imperialismo modernos. Una unidad que, por cierto, es difícil contemplar con ojos irenistas, dada su indefectible naturaleza conflictiva y polémica.

Su estructura apunta a una «refundición» de las esferas de cultura individuales en una única esfera universal (si se prefiere: en la transformación de la «clase distributiva de las culturas» en una clase unitaria), simultánea a la disociación de las líneas divisivas del todo complejo en especialidades o círculos categoriales objetivos, desconectados mutuamente, es decir, inconmensurables (lo que suele llamarse, de un modo absurdo, «barbarie del especialismo», como si un bárbaro pudiese ser propiamente especialista en algo).

Podríamos expresar el análisis de este proceso de desenvolvimiento de la matriz de las esferas culturales —es decir, el proceso de desenvolvimiento del «todo complejo» de Tylor— acogiéndonos al formato tradicional de una «ley» en términos parecidos a los siguientes: «**Ley del desarrollo inverso de la evolución cultural**: la Cultura, en cuanto todo complejo que reúne a todas las culturas humanas, tomada en su estado inicial, reconocible ya como humano, evoluciona de suerte que el grado de distribución (dispersivo) de sus "esferas" (o "culturas") disminuye en proporción inversa al incremento del grado de atribución (disociativa) constitutivo de sus categorías».

Corolarios a la ley del desarrollo de la dinámica cultural

El corolario más importante que se desprende de esta *Ley del desarrollo inverso* no es otro sino un principio de limitación interna (dialéctica) de la propia idea de cultura. Si el desarrollo interno de la matriz cultural conduce a la constitución de categorías objetivas (α estructurales) que llegan a segregar enteramente las operaciones del *homo faber* que las generaron, y si esta constitución (u objetivación plena) no tiene, como hemos dicho, por qué considerarse como una deshumanización, como suele hacerse, ¿no será porque tenemos que comenzar a reconocer más bien la realidad de un proceso de *desculturalización* que se abre internamente en el mismo seno del desarrollo universal de la cultura?

Al menos, si seguimos llamando «cultura», en sentido antropológico, precisamente a aquellos sistemas de morfologías objetivas que no solamente están generados por el hombre sino también que contienen intercalado al *homo faber* (como estructuras ß operatorias —pues ¿qué otro motivo existiría para llamar «antropológica» a la cultura objetiva, al margen de esta intercalación?—) tendremos que preguntar: ¿por qué llamar culturales (en sentido antropológico) precisamente a unas morfologías que están segregando de su trama a los hombres, sin que por ello puedan considerarse como deshumanizadoras con el sentido privativo y negativo que suele acompañar a este concepto?

Ahora bien, si no son llamadas culturales, ¿habría que llamarlas naturales? No siempre. Y solamente cuando la oposición entre Naturaleza y Cultura se sobreentienda (metafísicamente, por cierto) como una oposición disyuntiva parecería que ello es imposible. Pues hay conformaciones objetivas que no cabe situar ni entre la «Naturaleza» (en el sentido cósmico) ni entre la «Cultura» (en el sentido antropológico). Así, la Física o la Biología, a través de laboratorios artificiosos («sofisticados», suelen decir quienes leen traducciones de libros anglosajones) resultantes de una cultura refinada, nos ponen delante de estructuras objetivas que *al menos cuando son tenidas por verdaderas, no son llamadas culturales, sino naturales.* Tan sólo en el momento en el que las considerásemos erróneas, o meros productos hipotéticos de la fantasía especulativa de los hombres, volveríamos a llamarlas culturales.

Cabría decir, en general, por ejemplo, que los resultados de las ciencias físico-naturales o matemáticas, cuando son verdaderos, dejan de ser culturales y sólo pueden seguir considerándose como culturales aquellos resultados no verdaderos, eminentemente, esos contenidos «erróneos» de las ciencias que constituyen una buena parte de la historia de las ciencias (que, por ello,

es también una disciplina cultural; desde luego también en lo que la Historia de las ciencias tiene de Historia de la metodología de las ciencias). De hecho, la clasificación periódica de los elementos, por ejemplo, suele ser considerada como «natural» (no artificial); el átomo de Bohr, la teoría del *big bang* o el sistema solar, si no son considerados como culturales es porque se aceptan como verdades estrictas, de naturaleza cósmica, a pesar de la paradoja de su génesis «cultural», humana. Por supuesto, estas paradojas han sido ya observadas algunas veces. La observación ha sido formulada como una paradoja insoluble, dentro del entendimiento de la oposición Naturaleza/Cultura como una disyunción. Gaston Bachelard, por ejemplo,[88] subrayaba cómo los esquemas de la antigua «historia natural» suponían todavía un «reino mineral» como un tercer reino en correspondencia con el reino vegetal y con el reino animal; pero cómo para el químico moderno, dice, el «mundo mineral» ya no se presenta como algo dado (por cierto, Bachelard habla de cómo ese mundo mineral se le presenta al hombre, a saber, en cuanto «provisto de una profundidad humana», puesto que él no es sólo tema de la historia natural sino de la historia humana). «Agustín Laurent decía ya [en 1854]: "La Química de hoy ha llegado a ser la ciencia de los cuerpos que no existen [en la Naturaleza]"; sus cuerpos han sido creados por el hombre y, por tanto, sólo por un abuso del lenguaje podemos decir de un fenómeno químico que es un fenómeno natural.» ¿Habría que concluir, como sugiere Bachelard, que la Química debe ser considerada como una ciencia cultural, en tanto que se ocupa de objetos culturales, de «creaciones del hombre»? No, si no nos sentimos aprisionados, como lo estaba Bachelard, por la disyunción Naturaleza/Cultura; porque lo que no es cultural no por ello tiene que ser natural, y porque el concepto de «Naturaleza» es tan metafísico como su correlativo de «Cultura».

Además del caso de los «objetos químicos» hay otras situaciones en las cuales no sería posible hablar ni siquiera de estructuras vinculables a la serie de las estructuras naturales (de las configuraciones naturales, como puedan serlo los elementos de la tabla periódica que se producen efímeramente en un acelerador de partículas), aunque tampoco sean culturales. Me refiero al caso de las estructuras matemáticas, como estructuras terciogenéricas; aun cuando sería mejor decir que las estructuras culturales se inscriben en la materialidad terciogenérica que decir que, al inscribirse allí, dejan de ser culturales. Sólo algunas de estas estructuras encuentran una realización aproximada en la

[88] Gaston Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, París, 1953, p.2.

Naturaleza, pese a que Euclides o Kepler, siguiendo a Platón, creyesen que los poliedros regulares tenían todos ellos que reducirse a la condición de esencias naturales. Pero, ¿en qué parte de la naturaleza existe el hipercubo, los conjuntos transfinitos o el triángulo birrectángulo? Son estructuras transculturales, noemáticas, terciogenéricas, pero no hay ninguna razón interna para considerarlas como estructuras culturales, aunque tampoco sean naturales.

Es la disyuntiva, aplicada al mundo real, «o Naturaleza o Cultura», la que tiene que ser desbordada. De hecho, en ningún tratado de Antropología cultural encontramos capítulos destinados a exponer, no ya las propiedades del hipercubo, pero ni siquiera las propiedades de los triángulos pitagóricos, aun cuando encontramos capítulos destinados a exponer las propiedades del telar de mano o las de los ábacos para contar números enteros. Aunque, a decir verdad, cabría citar algún caso en el que el «espíritu de coherencia» con los principios presupuestos ha empujado a algún antropólogo a intentar analizar los contenidos mismos de la Química o de la Geometría, considerándolos como partes de la jurisdicción de su disciplina, en cuanto ciencia del «todo complejo». El propio Tylor podría ser citado como un ejemplo.[89] Por lo demás, cabría decir que esta visión de tantos contenidos aparecidos «en el seno de la cultura» como contenidos que la transcienden, es decir, como contenidos transculturales que constituyen partes de la trama del mundo, no es nueva. También es cierto que una tal visión fue expresada en términos metafísicos: fue la visión que, por ejemplo, tuvieron los antiguos cuando interpretaron ciertas obras de arte como *mímesis* de hipotéticas formas ideales transmundanas; fue la visión que tuvieron los sacerdotes de muchas religiones cuando interpretaron a sus dioses, o a sus normas, como revelaciones de realidades distintas del hombre (acaso porque eran naturales, zoológicas) o como dones de la Gracia.

[89] Véase el comentario que hacemos al proceder de Tylor en *Teoría del cierre categorial*, pp. 826-827, vol. 3, Pentalfa, Oviedo, 1993.

9
El mito de la cultura universal y la cultura kitsch cosmopolita

No existe una «cultura universal»

La idea de una cultura universal es propuesta una y otra vez como el contenido mismo de todo proyecto de unidad de la humanidad; pero este proyecto se desdobla inmediatamente en dos, en función de la existencia, que ya hemos considerado, de la oposición entre una cultura total y una cultura parcial (ya sea particular, ya sea especial). Oposición que suele ser percibida muchas veces como una contradicción que pretende encontrar resolución mediante la conformación de una cultura universal (para todos los hombres) que fuera general o global (es decir, comprensiva de todas las líneas o ramas específicas del todo complejo de la cultura).

En el capítulo anterior nos hemos referido a las contradicciones entre la llamada cultura global o general y la cultura especial; en el presente nos ocuparemos principalmente de la contradicción entre la cultura universal y la cultura particular (eminentemente, las culturas étnicas).

Por lo demás, nos encontramos ante dos órdenes difícilmente separables de contradicciones; se trata más bien de dos «sistemas» de oposiciones o contradicciones «matricialmente entretejidas». En efecto, la cultura universal puede interpretarse ya como cultura especial ya como cultura global; y lo mismo hay que decir de las culturas particulares. Asimismo la cultura especial puede entenderse tanto desde una perspectiva universal cuanto desde una perspectiva particular; y lo mismo habrá que decir de la cultura general. Sin embargo, reconoceremos una suerte de dualidad, derivada de la posibilidad de considerar a la matriz de referencia ya sea desde la perspectiva de sus filas, ya sea desde la perspectiva de sus columnas.[90]

[90] Damos una representación, con ejemplos, de la matriz a la que nos referimos en el texto, matriz que ha de cotejarse con las presentadas en los capítulos 6 y 8; se basa en una interpretación,

Ante todo, permítasenos subrayar hasta qué punto este sistema de oposiciones envuelve efectivamente a las principales oposiciones que aparecen en los debates «mundanos o académicos» que tienen lugar en este terreno. Nos referimos, ante todo, a los debates, porque acaso no sería posible referirnos siempre a la *realidad*, al margen de esos *debates*. Por ejemplo, cabría interpretar las líneas de oposición como dicotomías integrales (o exhaustivas) según las cuales el «todo complejo» quedase dividido en dos mitades, pero tales que una de ellas fuera la clase vacía. Resultaría, según esto, que habría que optar, o bien por una concepción de la cultura que niega la posibilidad misma de una cultura universal (tanto especial como general) —es el caso del relativismo megárico del que hemos hablado— o bien por una concepción de la cultura que niegue la posibilidad misma de las culturas particulares, alegando que la «verdadera cultura», sin dejar de ser particular, ha de ser también universal (es la lógica que conforma el concepto, muy heterogéneo, de los «héroes individuales» —Don Quijote, «manchego universal»— o bien de los grupos sociales distinguidos por su significado histórico —el proletariado, como «clase universal»—).

Pero también es posible interpretar las líneas de oposición en un sentido no integral (aunque pueda ser dicotómico con relación a contenidos determinados). Se reconocerá, por tanto, que ninguno de los cuadros de la tabla tienen por qué considerarse vacíos. Y así, podrá hablarse (generalizando una distinción debida a Ibn Hazm de Córdoba, de una gran significación en teoría de la ciencia, la distinción entre «ciencias propias de cada pueblo» —Gramática, Derecho, Teología, Lengua, &c.— y «ciencias comunes a todos los pueblos» —Matemáticas, Medicina, Física, Astronomía, &c.—) de una *cultura parti-*

no exenta de artificio, de las «líneas longitudinales» como notas intensionales de una idea de cultura considerada como totalidad compleja cuya extensión distributiva estuviese constituida por las «líneas transversales» (I, II, ...):

Cultura según su intensión / Cultura según su extensión	Especial (sectorial)	General (global)
Particular	Cultura particular especial (cultura musical de la Corte de Felipe II)	Cultura particular global (la cultura española a lo largo de su historia)
Universal	Cultura universal especial (música de todos los pueblos)	Cultura universal global («la cultura de la humanidad»)

cular de los pueblos (de una cultura étnica, aquélla de la que se ocupa la Etnografía) y de una *cultura universal a todos los pueblos* (las Matemáticas o la Física podrían citarse como candidatos más probables al titulo de «Contenidos de la cultura universal»).

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, estas probabilidades son ilusorias, y no ya porque haya que poner en tela de juicio, al modo spengleriano, la universalidad de las matemáticas o de la física, sino porque es preciso poner en duda, según lo dicho en el párrafo anterior, la consideración de las matemáticas o de la física como contenidos de la cultura objetiva. En cualquier caso no hay que confundir la universalidad transcultural que atribuimos a las matemáticas o a la física «verdadera» con la posibilidad de universalidad de otros contenidos culturales. Hay que estar alerta para no dejarse engañar por las apariencias de los debates cuando se refieren a oposiciones entre contenidos particulares y contenidos universales, como si se tratase de oposiciones entre momentos de la cultura viviente; cuando acaso sólo estamos delante de oposiciones entre algo que es *vivo* y algo que es sólo *pintado*. Así, cuando se opone la religión «étnica» de un pueblo a la «religión de la humanidad» (es decir, una religión positiva a una religión natural), ¿estamos oponiendo propiamente dos géneros de religiones efectivas o bien solamente las religiones vivas (positivas) a las especulaciones de ciertos teóricos, llamados filósofos de la religión natural?, ¿estamos oponiendo los sacerdotes «positivos» de cualquier religión histórica al «vicario saboyano» como ente de ficción propio de una novela filosófica, como pueda serlo el *Emilio* de Rousseau?

Otro tanto habrá que decir de la lengua: la oposición entre una lengua positiva y la «lengua universal» no puede confundirse con la oposición entre dos lenguas positivas (el griego y el latín o el inglés y el español); no es una oposición entre dos lenguas reales (vivas o muertas) sino entre lenguas reales y lenguas imaginarias, como aquella lengua universal del futuro que Marr defendió entre los soviéticos hasta que Stalin la desautorizó como utópica y ridícula. ¿No habría que decir otro tanto de la oposición entre el derecho positivo y el derecho natural, a pesar del «derecho internacional»? La famosa denuncia que presentó Snow sobre la existencia de las «dos culturas» en el seno de nuestra sociedad industrial podría reexponerse siguiendo las líneas de oposición que venimos considerando: la «primera cultura» (la cultura literaria, cuya denotación tiene, por cierto, una franja de intersección muy amplia con las «culturas propias de un pueblo» de Ibn Hazm, referida a una cultura especial) y la «segunda cultura» (la cultura científico técnica, que es también una cultura especial dentro de la cultura particular de Occidente, pero con

pretensiones de aplicarse a todos los pueblos). Además, Snow tendió en un principio a establecer entre estas dos *culturas especiales* un tipo de relaciones similares a las que median entre *culturas particulares* (como hemos ya dicho, habla de estas culturas en un sentido muy próximo al de los antropólogos cuando hablan de la cultura de La Tène o de la cultura de los trobriandeses). Sin embargo, también es verdad que en una reexposición ulterior Snow[91] creyó poder referirse a una «tercera cultura», que integraría a las dos anteriores, y de las que no se excluirían las virtualidades universales atribuidas a la «segunda cultura».

No deja de ser interesante recordar que Snow citaba a la Unión Soviética como impulsora de un proyecto capaz de aproximarse a la idea de una cultura total; un ideal que efectivamente acompañó siempre el proyecto de «educación politécnica» de la Tercera Internacional, en la perspectiva de una *proletkult* orientada al advenimiento del «hombre total». También es verdad que este ideal soplaba ya desde los tiempos de la Primera Internacional: «Los socialistas burgueses —decía Bakunin— no piden más que *instrucción* para el pueblo, un poco más de lo poco de ahora, ...nosotros, demócratas socialistas, pedimos para el pueblo *instrucción integral, toda* la instrucción, tan completa como lo requiere la fuerza intelectual del siglo, a fin de que por encima de la clase obrera no haya de ahora en adelante ninguna clase que pueda saber más y que precisamente por ello pueda explotarla y dominarla».[92] Se «pedirá el principio» suponiendo que cabe hablar de la «tercera cultura» de Snow o de la «instrucción integral» de Bakunin, a la manera como hablamos de la primera cultura, o de la instrucción burguesa o proletaria; se pediría el principio suponiendo que esta cultura proletaria, resultado de la instrucción integral de un proletariado victorioso, es una cultura universal posible y, en todo caso, tratando esta cultura como si fuese ya «viva» y no sólo «pintada».

Pues, en realidad, esas «culturas de síntesis universal», ya se propongan como tareas propias de las universidades tradicionales (Ortega propuso en su momento una «Facultad de Cultura») ya en las universidades obreras, no son otra cosa sino una cultura particular y especial más, al lado de las otras culturas especiales o particulares, por ejemplo, una «cultura enciclopédica», una

[91] C.P. Snow, «Las dos culturas: un segundo enfoque», en la edición citada de *Las dos culturas*, pp. 81-127.

[92] Mijail Bakunin, *La instrucción integral* (1869), edición española de Claudio Lozano, Olañeta, Barcelona, 1979, p. 48. Citamos este texto en la suposición de que el término *instrucción* puede ponerse en correspondencia con el término *cultura*, tal como se utiliza actualmente en los contextos políticos análogos.

«cultura general», para uso y consumo de una elite burguesa o proletaria. En todo caso, esa instrucción integral está concebida desde la perspectiva de la cultura subjetiva de los individuos que se ejercitan adquiriéndola, aunque sea para contribuir a una empresa social y universal. Pero la cuestión está planteada en el plano de la misma cultura objetiva. Y en este plano es en donde la idea misma de una cultura universal, no ya total, pero ni siquiera especial, se nos muestra como una idea problemática, por no decir contradictoria. Por de pronto, esa cultura no existe, y en este punto están de acuerdo al menos todos los que proponen una tal cultura como un «proyecto humanístico o político», acaso, a lo sumo, considerado en vías de ejecución. De otro modo: la cultura universal es, en todo caso, para estos proyectos, la cultura del porvenir.

Pero si descartamos la posibilidad de una creación *ex nihilo* de una tal cultura o, lo que es equivalente, la esperanza de que ella nos viniera dada por revelación de alguna Iglesia divina o de alguna benévola sociedad de extraterrestres, tendríamos que suponer siempre que la cultura universal ha de formarse a partir de las culturas particulares del presente o del pretérito. ¿Y cómo podría resultar esta cultura que ha de forjarse a partir de las culturas dadas del presente? Disponemos de cuatro alternativas para responder a esta pregunta:

1) La universalización, entendida como resultado de un proceso de generalización de todos los contenidos culturales específicos dados en un corte histórico determinado; proceso que debería estar acompañado de una «integración» de estos diversos contenidos culturales. La idea del «hombre total» podría considerarse como el horizonte límite de esta primera alternativa.

2) La universalización, como resultado de la prevalencia hegemónica de algún contenido especial y particular (pongamos por caso: la democracia parlamentaria, la sociedad de mercado, el vídeo o la religión católica) sobre todos los demás contenidos particulares de su línea; proceso que también tendrá que ir acompañado de un ajuste y reorganización de los contenidos restantes.

3) La creación de contenidos nuevos por transformación o anamórfosis de contenidos ya existentes, pero manteniendo muchos de tales contenidos.

4) La desaparición de todos los contenidos culturales históricamente dados y la creación, por emergencia, de una cultura nueva y, con ella, de un «hombre nuevo».

De estas cuatro alternativas la primera camina muy cerca del armonismo modelo UNESCO, por ejemplo; y la cuarta en las proximidades del catastrofismo milenarista (sostenido por algunas sectas de nuestros días, aunque con tradiciones muy lejanas). Dejamos de lado, por metafísicas, estas dos

alternativas extremas, y por tanto, la oposición que ellas delimitan (una oposición que contiene aquella otra que Umberto Eco popularizó hace unos años como oposición entre *integrados* y *apocalípticos*).

En efecto: la cuarta alternativa, desde luego, no tiene más alcance que el que puede atribuirse a un pensamiento mágico, acausal. Cuanto a la primera, ¿cómo podemos entender la integración de todas las culturas en una suerte de emulsión de todas ellas, en una síntesis integral en la que nada existente hubiera de perderse?

Carácter mítico del proyecto de una «cultura universal»

Sin embargo, cuando denunciamos el carácter mítico del proyecto de una cultura universal, no lo hacemos propiamente desde la perspectiva de lo que suele llamarse «crisis de la cultura». La idea de crisis de la cultura (interpretada muchas veces como «crisis de la cultura occidental») y, a su través, extendida a las demás culturas, depende de la idea teológica de cultura «alemana» y, muy especialmente, de la idea «circunscrita» de cultura, cuyas líneas hemos esbozado. ¿No ocurrirá sencillamente que lo que está en crisis, más que la cultura, es la idea de cultura que nos forjamos bajo la inspiración de la idea teológica?

En los principios del siglo seguía hablándose de la «crisis de los fundamentos» de las matemáticas; pero, ¿acaso los matemáticos profesionales se conmovían en lo más mínimo? Lo que se conmovió, ¿no fue la idea de la matemática que se habían forjado los formalistas? Quienes hablan con I. Berlin de la «crisis que para el Occidente» representa políticamente la fractura de los «pies del trípode» en el que, al parecer, se apoya su estructura [1: para cada pregunta auténtica hay una sola respuesta correcta, 2: existe un método para encontrar las respuestas justas, y 3: todas las respuestas justas han de ser compatibles entre sí], ¿no están hablando de la crisis de la idea que ellos se han forjado sobre semejante «trípode del Occidente»? Otro ejemplo: ¿acaso la crisis de la idea de progreso universal e indefinido (desde Fontenelle y Condorcet, hasta Spencer y Darwin) puede identificarse con la crisis del progreso efectivo, categorial y limitado, en tecnología, en medicina, en matemáticas?

Cuando las teorías del «pensamiento débil» anuncian el final de la época moderna, ¿no están en rigor refiriéndose, no ya a la crisis de la época moderna, sino a la idea que de esta época se forjaron *ad hoc* los propios «postmodernos», como una construcción polémica o, si se quiere, como un invento editorial italofrancés? la única novedad sería su retórica: llamar pensamiento

débil al que renuncia a la «comprensión del todo» —precisamente es lo que habían hecho los «espíritus fuertes», como se les llamó a los libertinos y a los «librepensadores» que, justamente en el centro de la época moderna presentaron la *Crítica de la razón pura* o el *Ignoramus, Ignorabimus!* un siglo después—. Lo que es débil, ¿no es el pensamiento monista, que no existe propiamente como tal pensamiento? ¿No es más fuerte el pensamiento finito que determina sus propios límites en cada caso? ¿Qué es más fuerte, qué tiene más potencia: un motor *perpetuum mobile* que no existe o una locomotora finita capaz de arrastrar decenas de vagones y cuya debilidad consistiera en su incapacidad para moverse a sí misma? Pero hay más: el síntoma del «fin de los grandes relatos» en beneficio del pensamiento fragmentario, como característica para el diagnóstico diferencial de la cultura moderna y la posmoderna, parece un síntoma inventado, puesto que no es la concepción marxista el único «gran relato» del siglo XX heredero del siglo XIX. Nunca como en los finales del siglo XX, los «grandes relatos» han alcanzado vigencia casi universal, presentándose además como contenidos de una «cultura universal». ¿No es un «gran relato cosmológico», *salva veritate*, la teoría del *big bang*, que monopoliza inquisitorialmente, como denunció Arp,[93] las concepciones físicas del Universo?[94] ¿Qué otra cosa es, sino un gran relato ético político, la declaración de los derechos del hombre, o la idea, de Popper a Fukuyama, de una sociedad abierta universal y definitiva, edificada sobre la democracia parlamentaria, el vídeo y la economía de mercado? ¿No son grandes relatos también, aunque estén en competencia con otros de su género —como lo estuvieron desde la Edad Media— las doctrinas del cristianismo y del islamismo, propuestas como vías únicas para la superación de la crisis de la cultura universal de nuestro tiempo? Por último, ¿no son grandes relatos, y en modo alguno pensamiento fragmentario, los planes y programas económicos que obviamente no hace «la Humanidad», sino los japoneses, los yanquis o los alemanes?

En todo caso no es la cultura, como un sistema morfodinámico, lo que está en crisis, sino, a lo sumo, las sociedades intercaladas en esa cultura, debido sobre todo a los conflictos que a través de las culturas mantienen los pueblos entre sí. En particular, es el derrumbamiento de la Unión Soviética

[93] Halton Arp, *Controversias sobre las distancias cósmicas y los cuasares* (1987), edición española, Tusquets, Barcelona, 1992, 306 pp.

[94] Es el mismo gran relato que escuchamos en la gigantesca cantata de Haydn, *La Creación* (1796), que también nos ofrece un fortísimo acorde en forma de gran explosión en el momento en el que el coro del principio canta la creación de la luz: *«Es werde Licht!» Und es ward Lich.*

uno de los principales factores de crisis que ha determinado una reorientación de la morfología del sistema dinámico de la cultura universal.

La «cultura universal» de nuestra época, en tanto que es una cultura sumamente diversificada según sus categorías también universales, constituye un alimento inagotable para los millones y millones de individuos que se enfrentan a ella. Nos referiremos a esta cultura mundial diversificada como «cultura instrumental» o «cultura compleja universal». En ella reside, seguramente, una de las peculiaridades de nuestra época (y especialmente la peculiar situación que a la reflexión filosófica se le plantea hoy): la necesidad que cualquiera que quiera considerarse inmerso en la cultura universal del presente tiene de invertir todo su tiempo disponible para poder alcanzar el mínimum de *gobierno* de los contenidos culturales, tecnológicos, políticos, &c., que forman parte de nuestro mundo cotidiano. Hace un siglo era posible todavía «orientarse» en el mundo práctico (geográfico, político, técnico) en un intervalo de tiempo relativamente corto y era posible, por tanto, procurarse lo que se llamaba una *formación* más o menos profunda, desde la cual pudiera abordarse la vida profesional, la especialización o la reflexión ideológica. La situación del presente se ha invertido, pero no tanto porque el especialismo haya roto la unidad armónica del todo o la visión de conjunto, como si hubiéramos sido «arrojados» a la necesidad de contentamos con el «pensamiento fragmentario y particular». La situación es en cierto modo la opuesta.

No es el especialismo, sino la necesidad de un enciclopedismo de contenidos universales (relatos universales, como el *big bang*; proyectos universales, como el genoma; instituciones universales, como el fútbol, la ópera, el sistema de partidos políticos; tecnologías e instrumentos universales, como el automóvil, el ordenador; &c.), la que determina que cualquier persona normal deba invertir todo su tiempo en aprender a contar con ellos y con la catarata diaria de productos que a través de ellos se ofrecen. Pero la universalidad de estos contenidos culturales no garantiza algo similar a la formación; antes bien, se diría que el mundo de la cultura compleja viene a significar, para las nuevas generaciones que han de incorporarse a ella, lo que el mundo material salvaje representaba para el primitivo: un mundo cuyas variables prácticas sólo podían ser «controladas» de algún modo sumergiéndose en ellas, invirtiendo en ellas todo el tiempo disponible. Y si el tiempo completo lo invierte el primitivo en buscar alimentos, defenderse contra los animales y el frío o descansar, en nuestra época el tiempo completo de quien tiene garantizada la satisfacción de sus necesidades básicas ha de invertirse en aprender a calcular, a hablar otros idiomas distintos del materno, a seguir los incidentes que miden el tiempo social a través de las ligas de fútbol o del calendario de

elecciones parlamentarias, a visitar como turista por lo menos media docena de países, a leer periódicos y revistas, a seguir varios canales de televisión y mantenerse al tanto de las vidas de los actores y de otros miembros de la clase ociosa.

Puede decirse, por tanto, que una «vida llena», en nuestro tiempo, es una vida íntegramente cultural, volcada al dominio de contenidos universales de la «cultura instrumental compleja»; lo que no garantiza a nadie una formación, sino que antes bien la impide y produce un tipo de *homo sapiens sui generis* cuyo interés no es mayor (tampoco menor) que el que pueda tener una banda de chimpancés explorando la selva. De este modo, así como los primeros hombres estaban absorbidos en las tareas que les deparaba un presente intemporal, así los hombres de la sociedad planetaria tienen que vivir inmersos en un presente puntual, fugaz, constituido por las novedades incesantes que van apareciendo en todos los órdenes y que tiene de algún modo que controlar (del mismo modo que su antepasado tenía que controlar la caza o la recolección de alimentos).

Y, sin embargo, esta «lucha por la cultura compleja universal» tiene su funcionalidad social, política y aun biológica indiscutible, pues es a su través como la «humanidad» comienza a existir como un todo interconectado a escala planetaria. Más aún: es en el ámbito de esta cultura universal, sobre todo a través de alguna de sus instituciones más vigorosas —los juegos olímpicos, el fútbol, el rock— en donde la misma existencia de las unidades culturales particulares (étnicas) encuentra la posibilidad de su reconocimiento incruento, al menos en principio. No es en el campo de batalla, sino en el campo de fútbol, o en el estadio olímpico, en donde las *naciones* compiten de nuevo como tales; ellas son las que impulsan el entusiasmo de las multitudes (a veces hasta dos mil millones de personas simultáneamente) en torno a unos juegos simbólicos que por sí mismos no explicarían ese entusiasmo. Por eso su funcionalismo no se reduce al del *panem et circenses* de la Roma imperial: las condiciones son muy distintas. La gran importancia del fútbol —o en general, de los juegos olímpicos internacionales— depende enteramente, a pesar de las arengas apoliticistas de sus gestores, de la asociación de los equipos a las unidades políticas nacionales (o regionales o municipales en su caso), y es el fútbol quien demuestra su existencia. El intríngulis de un partido de fútbol no es menos interesante que el que es propio de un buen crucigrama, aunque también es verdad que el intríngulis de una fermata de los atletas vocales de la ópera tampoco es mayor (ni menor); pero el crucigrama no reúne virtualidades sociales suficientes para polarizar simbólicamente las tendencias de las grandes multitudes.

Orwell ya advirtió que, en el período de entreguerras, los Juegos Olímpicos de 1936, o el Tour de Francia, o la Copa Mundial, cobraron un sesgo francamente nacionalista, que contribuyó a la definitiva cristalización contemporánea de los Estados nacionales. Gracias al fútbol y a los Juegos Olímpicos millones y millones de hombres se interesan los unos por los otros, conocen sus ciudades y sus patrias respectivas, escuchan solemnemente (es acaso la única ocasión) los himnos nacionales; puede decirse, por tanto, que gracias a una institución cultural tan «banal» como pueda serlo un partido de fútbol, la armonía universal de los pueblos, de las ciudades y de los Estados, se produce como una armonía incruenta de contrarios.

La importancia de la ópera, para las capas de las burguesías urbanas ascendentes, se funda en los mismos mecanismos en los que se apoya la importancia del fútbol para las capas de trabajadores urbanos. ¿Por qué la ópera y no el teatro, por ejemplo? Porque la música puede seguirse sin necesidad de conocer el idioma nacional (a veces es mejor no entenderlo, como ocurre con la ópera verdiana o wagneriana). Los argumentos de la ópera ofrecen en general situaciones estrambóticas e irreales, pero tales que no obligan a nadie a tomar posición práctica en los entreactos (como obligaría una obra de teatro «de tesis»); los *divos* son internacionales, y, por consiguiente, los asistentes a las temporadas de ópera de Sevilla, de Bilbao, de Madrid o de Oviedo, se sienten en comunión con todos los demás asistentes «distinguidos» del mundo, de Nueva York, de Londres, de Milán o de París. En comunión, además, con unos valores que han sido declarados *ad hoc* en la cumbre de la espiritualidad, «supremos», a pesar de su inanidad intrínseca.

El ideal de la cultura universal se realiza por tanto, principalmente, en la sociedad industrial —tanto en sus elites como en las masas— como cultura kitsch (aun cuando el kitsch sea de especies diferentes). La cultura kitsch se caracteriza, precisamente, por su universalidad relativa (respecto de una supuesta y autodenominada cultura de elite o de vanguardia), y por el abigarramiento tanto de objetos como de funciones dentro de un mismo objeto (un reloj despertador será al mismo tiempo encendedor y sacacorchos). El kitsch va siempre referido a otro nivel cultural (en arte, literatura, &c.) que se estima como superior a nivel de elite o de vanguardia. Una vanguardia que quiere ser sucesora, en principio, de la cultura aristocrática, que también era una cultura enciclopédica, cosmopolita. El abarrotamiento de objetos característico de un cuarto de estar del kitsch de la época burguesa no es mayor que el abarrotamiento del gran salón aristocrático; sólo que aquí los objetos eran auténticos y quedaban dispuestos en un espacio suficientemente grande como para que el «aura» irradiada por cada objeto no invadiese el aura irra-

diada por los demás objetos. Así también, el neokitsch de la segunda mitad de nuestro siglo —reaccionando contra el funcionalismo de Gropius, o de Mies van der Rohe— está impulsado por el enciclopedismo de las masas de trabajadores y empleados o funcionarios que forman el gran cuerpo electoral de las democracias actuales y que no toleran ser menos que los pequeños burgueses, cuyos padres aún conocieron como la clase más alta, próxima a la suya.

Y mientras que el kitsch de la *belle époque* manifestaba su capacidad de participación de la cultura aristocrática (incluso feudal) mediante la reproducción industrial de cuadros, esculturas, novelas, que, al mismo tiempo, envolvían la idea de un progreso de los tiempos, una revalorización del presente, como época de plenitud, de felicidad, de igualdad —que llevaba a Gaudí, pon ejemplo, hasta el extremo de imitar con piedras el cemento, o el cemento con piedras, en sus construcciones de kitsch romántico—, el neokitsch, el kitsch de la socialdemocracia (podemos dejar de lado el kitsch soviético del «socialismo real»), ofrece ya sus propias formas culturales creadas por «diseño» o multiplicadas industrialmente como en el *pop-art* que asociamos a Andy Warhol. No es un sucedáneo, y sus formas se basan «no tanto en la copia de lo antiguo sino en la puesta en circulación de nuevos objetos, con un propósito deliberado, un plan de acción que se basa en el inventario de las necesidades y su excitación permanente, plan concebido por el diseñador en colaboración con los ingenieros de la fábrica cuyo fin es insertar en el público una determinada cantidad de novedad por objeto».[95]

Ahora bien, la universalización enciclopédica de la cultura global, cuyo radio de acción no sobrepasa mucho al «primer mundo», que toma la forma de cultura kitsch, no es sólo una degradación ramplona de un proceso que pudiera haber seguido otros caminos. La universalización de la cultura, en el sentido enciclopédico, o de la polimatía, conduce siempre a algún tipo de kitsch, de falsa conciencia de plenitud y de felicidad, de autosatisfacción por el consumo de los últimos productos de la moda y de la cultura, incluyendo aquí a la cultura filosófica (no tocaremos aquí el mecanismo de producción de la que pudiera considerarse como *filosofía kitsch*, representada por la «filosofía analítica del lenguaje ordinario» puesta en boca, o improvisada, por presentadores de televisión, periodistas o políticos, &c., y, por supuesto, por un determinado grupo de profesores especialistas en ese kitsch). Pero no puede olvidarse tampoco que el concepto mismo de kitsch (su generalización, desde el inicial terreno de la pintura al terreno de la música, del teatro, de la literatura,

[95] Abraham Moles, *El Kitsch, el arte de la felicidad* (1971), Paidós, Barcelona, 1990, p. 177.

de la filosofía, de la moda, &c.) fue acuñado en Alemania precisamente por la elite que creía detentar los valores más auténticos y genuinos, y muy principalmente, como vanguardia, el monopolio de la «creación» cultural.

Por ello el kitsch se asocia desde el principio a la «cultura de masas» (a pesar de que algunas equiparaciones de diccionario lo aproximan a lo cursi, que es un concepto aplicable sólo a minorías y aun a individuos más bien débiles y poco agresivos). Pero ¿acaso la cultura de vanguardia no depende tanto o más del kitsch como el kitsch de la vanguardia? La superioridad de la «cultura de vanguardia» ¿consiste en algo más que en su condición de cultura de elite que desarrolla su universalismo en la forma de un internacionalismo de las elites que producen para los presidentes de Consejos de Administración o para los altos ejecutivos de la empresa privada o pública? El arte de Miró o el de Pavarotti, expuestos al público, ¿no son contenidos tan kitsch como el arte de Gaudí o el de Verdi? ¿Y cómo podría ser de otro modo?

En el momento en que se universalizara definitivamente, la cultura kitsch dejaría de ser, no sólo arte, sino cultura, y se convertiría en una refluencia de la realidad natural. Fenómenos de masas como el de Woodstock '94 alcanzan inesperadamente un interés etológico más que un interés antropológico, sin duda por lo que ellos tienen también de contracultura, en el sentido convencional. Por último, el kitsch afecta también, en virtud de los propios medios por los que se difunde, a la propia universalización de los *idiotismos* (*idios, idia, idion* = lo propio, lo privado) propios del nacionalismo político cultural; porque en la multiplicación de un modelo nacionalista prevalece la forma del nacionalismo sobre sus contenidos, que intrínsecamente carecen de todo valor, y que sólo lo adquieren por el hecho de ser reivindicados.

Final.
La cultura como opio del pueblo

Al interpretar el ideal de cultura como la forma actual del opio del pueblo, nos referimos, en primer lugar, a la cultura en su sentido de «cultura nacional». Según hemos intentado mostrar, el ideal de una cultura nacional, que gira en torno a su supuesta identidad, es sólo un ideal metafísico que invierte la tendencia expansiva espontánea de todo grupo social, en cuanto a su cultura se refiere, a saber, a asimilar (y no sólo ya controlar) cuanto le sea posible de las demás culturas, dependiendo su propia permanencia de su misma potencia. En este sentido, el «encapsulamiento» de cada cultura nacional en su supuesta identidad propia es la reacción a una conciencia de debilidad que espera, con ayuda de terceras potencias, debilitan el poder de otras culturas que considera enemigas, y, de este modo, adormece su propia realidad.

En segundo lugar nos referimos a lo que hemos llamado «cultura circunscrita», a esa cultura seleccionada del todo complejo que pretende condensar los más elevados valores culturales. Cabría decir, por ello, que la cultura selecta o santificante, la cultura por antonomasia, se presenta como un fin antes que como un medio. La cultura circunscrita, en cualquier caso, como cultura por antonomasia, en tanto tiene virtualidad elevante y liberadora, se corresponde directamente con la Gracia santificante, que brilla por sí misma, sin perjuicio de los servicios medicinales que pueda comportar. Como hemos dicho es extraordinariamente difícil determinar los criterios que mueven a esta selección. Podríamos acaso perfilar el tipo de relación que la cultura selecta guarda con las otras partes de la cultura (en el ámbito emic de la sociedad de referencia) con las que los moralistas antiguos establecían entre el *bonum honestum* y el *bonum utile*; la cultura selecta podría ponerse en correspondencia con el bien honesto, y acaso también con el bien deleitable de los antiguos, mientras que la cultura instrumental (industrial, política, &c.) correspondería a los bienes útiles.

Sin embargo, considerada filosóficamente la cuestión, acaso fuera preciso regresar aún más atrás para encontrar los criterios etic de esta distinción, a saber, a la distinción etológica entre conductas orientadas a la alimentación

(caza, recolección de granos, &c.), a la reproducción (nidificación, cortejo, &c.) o a la defensa, y conductas orientadas al descanso y, sobre todo, al juego. Se trata de una distinción académica (etic), puesto que un chimpancé no «pone a un lado» sus actividades lúdicas y a otro lado sus actividades cazadoras o recolectoras. La danza de la lluvia puede ser determinada en virtud de una compulsión aún más intensa que la huida del enemigo o la atracción sexual. La misma indistinción la encontramos en las sociedades humanas más primitivas: las ceremonias que los antropólogos llaman «lúdicas», por ejemplo un juego competitivo, pueden desenvolverse con la misma «seriedad» que es propia de una ceremonia de caza. La diferenciación de la vida (de la cultura) en dos partes, la vida (o la cultura) del trabajo y la vida (o la cultura) interpretada en función del descanso o del ocio (a veces, como vida superior, espiritual, servicio divino) sólo puede darse en épocas de civilización muy avanzada en las cuales tiene lugar una diferenciación de clases en función del trabajo social jerarquizado (distinción entre trabajadores manuales y escribas o sacerdotes «intelectuales»). En todo caso es una distinción ideológica, interesada. Las funciones ceremoniales de trabajo, de caza, de juego, que en los grupos más primitivos se hacen conjuntamente se hipostasiarán y disociarán en horas o días diferentes: seguirá habiendo para todos (en principio) días de trabajo y días de descanso (sábados o domingos).

Se llegará a decir en algunas sociedades, por tanto, que la cultura eleva al hombre sobre el ras de la tierra, de su vida prosaica, y lo sitúa en presencia de una vida espiritual superior, de una vida «en estado de gracia». Cuando el habitante de una villa campesina lee el rótulo que anuncia la dirección de la «Casa de la Cultura», y luego vuelve a leer ese mismo rótulo ampliado extendiéndose por el dintel de la puerta principal de un edificio *ad hoc* (la «Casa de la Cultura»), ¿qué es lo que puede entender? ¿Qué puede esperar? ¿Qué función desempeñan estas relativamente recientes «casas de la cultura» (herederas quizá de las antiguas «casas del pueblo» a través de la institución de los «teleclubs», en el final del franquismo) que en las villas españolas (no tanto en las aldeas ni en las grandes ciudades) se sitúan en un espacio singular, el de los edificios singulares tales como la Iglesia, el Campo de Fútbol, la Escuela, el Ayuntamiento o incluso la Plaza de Toros? ¿Es que estos otros edificios no son también «casas de la cultura», partes del *todo complejo*? Nadie lo sabe muy bien. Lo único que puede acaso decirse es que la «Superioridad» espera que cuando el habitante de la villa, el villano, lea el rótulo que le invita a entrar en la Casa de la Cultura, entienda algo más que el anuncio de un local en el que duermen algunos libros, cuelgan las acuarelas de una exposición fugaz, o en donde se agita bulliciosamente un televisor. La Superioridad

espera que el habitante de la villa perciba en el rótulo del nuevo edificio la invitación a entrar en un mundo etéreo e indefinible, el mundo o Reino de la Cultura, que es mucho más que la escuela, el ayuntamiento, la iglesia, la discoteca o incluso la casa del pueblo (a fin de cuentas instituciones demasiado definidas, incluso prosaicas). La Superioridad espera que en la Casa de la Cultura el villano crea que entra en comunidad con los demás hombres libres que respiran en una atmósfera irreal y sobrenatural. La Superioridad espera (y para ello utiliza sus *animadores culturales* —no sacerdotes, ni profesores, ni monitores, ni entrenadores—) que el villano, al entrar en la Casa de la Cultura, olvidará no sólo las miserias del mundo más prosaico del trabajo, sino también el espíritu de frívola diversión (que sopla en el teatro o en la discoteca) o el de la disciplina (que sopla en la escuela). La Superioridad espera que el villano se sienta, sin esfuerzo, como inundado por una gracia elevante que, como un don del Espíritu Santo, desciende sobre él, para purificarle, elevarle y santificarle. La Superioridad, en fin, espera que la Casa de la Cultura, en la villa, sea para el villano la antesala del Reino universal de la Gracia. Fuera de él, el villano sería un des-graciado.

La liturgia para alcanzar ese estado de gracia, sea en la villa sea en la ciudad, mantiene además una estrechísima vinculación con la liturgia religiosa, a través de la cual los sacerdotes, oficiando en el altar, ofrecían, a un público que llenaba los bancos de la Iglesia o que permanecía en pie, el milagro de la transubstanciación. El altar es ahora el escenario: la cultura selecta de nuestra época es, considerada desde un punto de vista planetario, sobre todo una cultura de escenario (el propio campo de fútbol sigue siendo también un escenario). En el escenario los actores desempeñan el papel de sacerdotes ante el público de los nuevos templos, las salas de conciertos, las salas de teatro, las de rock, las de cine, y sobre todo la «sala dispersa» por los cientos de millones de «plateas» de las diversas ciudades, a saber, las casas particulares que, en lugar de una cruz tienen en su tejado una antena de televisión, y en las que la ceremonia del rezo del rosario en familia ha sido transformada, en virtud de una suerte de pseudomórfosis, en la ceremonia de ver la televisión en familia.

Asomémonos a alguno de estos nuevos templos de la cultura para explorar las liturgias consideradas más sublimes: el *Liceo* de Barcelona ante la *ekpirosis* de 1994. El incendio del teatro de la ópera representó para la elite barcelonesa y española de la monarquía de Juan Carlos tanto o más de lo que representó para los judíos la destrucción del templo de Jerusalén en la época de Tito. Y escuchando cantar desde las cenizas a Montserrat Caballé, a Plácido Domingo o a José Carreras, devanando especulaciones vocales surrealistas (mitos verdianos o wagnerianos), la elite selecta que (después de

haber leído un libro de Kundera, o contemplado en el teatro una obra de Bernard Koltès) entreveía las lágrimas de la ministra de Cultura parecía haberse elevado, esperando la resurrección del templo, al supremo estado de Gracia cosmopolita. Asomémonos a los templos de la cultura popular, en donde un público enardecido, como en unos misterios dionisiacos multiplicados por los medios de la sociedad industrial, entra en trance extático ante el altar en el que oficia Michael Jackson o sigue el mensaje que un profeta viene desarrollando a lo largo de una generación (Sabina, Serrat, Víctor & Ana, &c.).

¿Cómo explicar (justificar, en el sentido económico) las enormes inversiones, aportadas muchas veces por el erario público, que son necesarias para sufragar a los divos, si no fuera porque su divinidad se constituye gracias precisamente a esas grandes inversiones? No quiero decir que los melismas o fermatas de un divo de ópera carezcan de todo interés (aunque no sea más que desde el punto de vista del atletismo vocal). Lo que afirmo rotundamente es que el valor intrínseco de esa cultura selecta es prácticamente nulo y que el atletismo vocal de un divo de ópera no tiene más importancia (ni tampoco menos) que el atletismo muscular de un héroe de halterofilia.

En la medida en que la liturgia del altar se interprete mejor mediante el concepto de opio del pueblo que mediante el concepto de los «misterios de la Gracia», ¿por qué la liturgia del escenario, heredera de la liturgia del altar, no habría de interpretarse mejor con el mismo concepto de opio del pueblo que con la idea de un disfrute o fruición vital o cultural? El opio del pueblo es el opio del vulgo (*Vulgo* > *Volk*), y el vulgo es, no sólo la plebe, sino también la elite «culta en cultura circunscrita» («hay vulgo que sabe latín», decía Feijoo); porque vulgo o masa, al menos si seguimos la definición de Ortega, es todo hombre que se encuentra satisfecho de lo que es por el mero hecho de pertenecer a su grupo, «cebado de su propio existir» y de las rutinas o señas de identidad que el grupo le suministra. Tan rutinarias son sin embargo las temporadas de ópera como las creaciones de la vanguardia, o como las extralimitaciones culturales *hippies* convertidas en rutinas de la cuarta cultura. Pero es mediante la participación en esas culturas circunscritas por grupos determinados y no por otros, por los que la elite o la plebe alcanzan la conciencia (la falsa conciencia) de la «realización de su plenitud vital, de su libertad».

En la medida en que tal realización es, desde luego, ilusoria, un puro ensueño retórico y metafísico, así también habrá que considerar como opio del pueblo al agente que lo provoca, a saber, a la cultura circunscrita. Es bien sabido que las teorías de los efectos que a la religión convenía atribuir como «opio del pueblo» no solamente tenían en cuenta la analogía con el opio que se administraba el pueblo a sí mismo para calmar el dolor derivado de su

estado de opresión (el «opio del pueblo» como brebaje espiritual, de Marx) sino también el opio que le era administrado al pueblo por los explotadores para mantenerle en estado intermitente de entontecida ilusión (el «opio del pueblo» en el sentido de Lenin). Sólo que las funciones de opio del pueblo las ejerce hoy la cultura selecta, una vez que la religión ha perdido, en la sociedad industrial, las virtudes de adormidera psicodélica. La elite se administra a sí misma dosis definidas de cultura operística, de cultura literaria, de cultura vanguardista (a título precisamente de cultura, pero no, por ejemplo, de «experimento vocal» o de «exploración combinatoria») para mantener su ensueño de minoría despierta, elegida, consciente; la plebe se administra, o le es administrada, cultura selecta *ad hoc* (cultura de consumo) para mantener su ensueño de libertad activa, de rebeldía suprema, de entusiasmo. La cultura por antonomasia, la cultura selecta, es el opio del pueblo democrático constituido por la plebe y por las elites, que son momentos suyos correlativos. No cabe «progreso» en el mundo de la cultura selecta, como no cabe progreso en la verdadera religión. Pero sí cabe adaptación, cambio de parámetros, ajustes a la realidad cambiante, perfección en las virtudes actualizadas de las adormideras psicodélicas.

¿Acaso sería posible separar al «pueblo democrático» de esa cultura selecta que parece ser el medio a través del cual tanto las elites como la plebe alcanzan su dignidad y su propia estimación? Y si fuera posible, ¿sería prudente? ¿Cómo proporcionar ocupación inofensiva, pero eficaz, a millones y millones de jóvenes o de adultos durante sus horas de «ocio» o durante sus años de desempleo? ¿Cómo proporcionar ocupación al ocio de las elites que pueda resultar menos peligrosa de lo que sería una ocupación consistente en la maquinación, en la drogadicción o en la ideación de nuevos sistemas de explotación? Napoleón podría decir en nuestros días: «Un buen actor, un buen guionista de televisión, un buen músico de vanguardia, un buen autor teatral o un buen entrenador de fútbol me ahorran cien gendarmes».

Me limitaré por tanto a recordar una recomendación que Epicuro daba a uno de sus discípulos por si acaso alguien encontrase en ella ocasión para explorar nuevas «formas de vida», no ya «volviendo a la Naturaleza» sino simplemente al mundo que envuelve, a la vez, a la Naturaleza y a la Cultura: «Toma tu banco y huye, hombre feliz, a vela desplegada, de cualquier forma de cultura».[96] Al menos cuando los contenidos englobados en el rótulo «cul-

[96] Epicuro, fragmento 181 de Usener. El término *paideia,* utilizado por Epicuro en este fragmento, suele ser traducido unas veces por educación o por instrucción y otras veces por cultura.

tura» pretenden recibir su valor precisamente de ese mismo rótulo, cuando es el rótulo el que, si puede tener algún valor, habrá de recibirlo, como luz reflejada de alguno de los contenidos (y no necesariamente de todos) en él englobados. La historia del término «cultura», tal como se ha ido conformando a lo largo del siglo XIX y sobre todo del XX, es la historia de un proceso progresivo de confusión, confusión de las cosas más heterogéneas, de magnitudes diferentes, y de alcance todavía más diverso, que se han ido amalgamando las unas con las otras en una masa homogénea y viscosa sobre la cual, como si fuese un pedestal, pudiesen situarse los hombres, unas veces para considerarse a sí mismos a mayor altura que los animales, otras veces para considerarse a mayor altura que otros hombres (el «alemán», o el «francés» ha creído, encaramado en su «cultura», estar situado a mayor altura respectivamente que el francés o el alemán). No hemos pretendido, sin embargo, por nuestra parte, dinamitar esta «masa viscosa» que sirve de pedestal para servicios tan diversos; no pretendemos pulverizarla, disolverla o aniquilarla en todas sus partes. Tratamos de descomponerla o resolverla en sus elementos, unos auténticos, otros aparentes, restituir cada uno de estos elementos a sus quicios propios. Pues lo que carece de todo valor, fuera del etnológico, es precisamente esa amalgama de cosas tan heterogéneas que, tras haber sido «sacadas de quicio», parecen conducir, por vías distintas, a una entidad de nuevo cuño, a la que todos llaman «cultura». En efecto, únicamente tiene sentido la totalización, como «cultura», de esos contenidos tan heterogéneos (técnicas, rituales, relaciones de parentesco...) cuando todos ellos puedan efectivamente ser tomados en bloque (como un «todo complejo») a modo de conjunto de instituciones de un pueblo aislado enfrentándose a otros pueblos, y a nuestra propia civilización universal, y en la medida en que merced a este enfrentamiento podamos ver a ese conjunto de instituciones en su reducción pragmática, es decir, como conjunto de procedimientos mediante los cuales esos pueblos, los yanomamos, pongamos por ejemplo, han logrado mantenerse en su existencia en un medio determinado. Un medio al cual, durante un cierto intervalo de la evolución, ese pueblo ha logrado «controlar», sin duda, pero sólo a escala de sus «propiedades organolépticas», subjetivas, por decirlo así. Un control, por tanto, puramente subjetual-pragmático, es decir, desprovisto de poder para «poner el pie» en las relaciones objetivas entre las cosas mismas constitutivas del mundo. Por el contrario, las cosas y sus relaciones permanecerán encubiertas por los velos tejidos por el delirio imaginativo que sólo está siendo limitado por las urgencias de la realidad. En este sentido podría afirmarse que una cultura totalizada equivale de algún modo a un conjunto de instituciones y formas «prescindibles» en bloque, al menos desde el punto de vista

de la civilización universal, en tanto que ellas sólo son características de un grupo particular humano. Reconocer que las instituciones totalizadas en una cultura sean «prescindibles», por subjetivas, en el sentido dicho, es decir, reconocer que carecen de valor universal, no implica la defensa a ultranza de una «política de reabsorción» (en la «civilización») de esas culturas particulares, menos aún, una política de genocidio. Por el contrario, precisamente desde la perspectiva de la civilización universal (que contiene a la ciencia entre sus instituciones más características) se advertirá el inmenso significado científico que pueblos como los yanomamos tienen como eslabones de la cadena evolutiva y la conveniencia de conservarlos en sus «reservas», pero a la manera como interesa conservar la cultura de un grupo de babuinos o de termitas. Por lo demás, tampoco hay que olvidar que el interés conservacionista se encuentra en contradicción frontal con los intereses «humanistas», proselitistas, de misioneros o de educadores de la «civilización»; pero las contradicciones no se resuelven apelando al relativismo cultural, mediante el expediente (que para muchos sigue siendo aun el criterio mismo de la sabiduría) de considerar a nuestras instituciones más valiosas como meros contenidos de otra cultura totalizada, la «nuestra», cuyo valor hubiera de ponerse en pie de igualdad con el de las culturas étnicas (siendo así que propiamente, ni siquiera estos contenidos universales podrían considerarse como contenidos culturales, puesto que han desbordado toda cultura). Aquellos contenidos que, desde muchos puntos de vista, pueden ser considerados como los valiosos y universales del *todo complejo* —contenidos tales como las verdades geométricas o físicas, pero también las relaciones que constituyen la «justicia», considerada como un valor personal universal—, no tienen por qué ser considerados como culturales, puesto que desbordan cualquier esfera cultural (aunque procedan de una cultura determinada, y esta es su dialéctica) sin que tampoco puedan ser adscritos siempre a la Naturaleza, a título de «refluencias» suyas (que tampoco se niegan). Los triángulos rectángulos sobre los cuales Pitágoras estableció su célebre relación son, sin duda, productos culturales o artificiales (las formas triangulares de los frontones de mármol, de madera o de metal); sin embargo, la relación pitagórica entre los lados de un triángulo rectángulo ya no es una relación «artificial», en el sentido de «convencional», inconsistente (frente a la unidad de los nexos naturales): ¿hay algo más artificioso y a la vez más consistente que un hipercubo? Tampoco es un contenido cultural, ni por supuesto es un contenido de la Naturaleza. Lo que nos obliga a concluir que es la oposición dualista entre las ideas de Naturaleza y las ideas de Cultura aquello que debe considerarse como una disyunción ficticia, acaso como una transformación de la oposición metafísica (hegeliana,

por ejemplo) entre la Naturaleza y el Espíritu, que a su vez venía a ser una secularización capaz de fundir y reestructurar dualismos teológicos tradicionales tales como Naturaleza y Dios, por un lado, y Dios y Hombre, por otro. Nos vemos envueltos de este modo —cuando buscamos enfrentarnos con la realidad, cuando queremos saltar por encima de las apariencias— por una dialéctica inexcusable en virtud de la cual desde la cultura a la que obligadamente pertenecemos, y desde la que actuamos, nos vemos determinados a reconocer que esa misma cultura está siendo una y otra vez desbordada por las realidades hacia las cuales ella misma nos ha abierto el camino o ha contribuido a constituir; a reconocer, por tanto, que la cultura, a la vez que nos moldea, nos aprisiona. Pero no es la «vuelta a la Naturaleza» aquello que puede liberarnos de la cultura. La «liberación de la Cultura» requiere no sólo romper su cascarón, sino también el cascarón que envuelve a la mítica «Naturaleza», únicamente después de estos rompimientos podremos acaso poner la proa «con las velas desplegadas» hacia eso que llamamos la Realidad.

Bibliografía

La presente selección está llevada a cabo teniendo presente un lector español que no se ha dedicado especialmente a estas cuestiones. Esto explica que la presente bibliografía se circunscriba especialmente a obras escritas en español o traducidas a nuestra lengua, y de una orientación marcadamente teórica. Cada obra va acompañada de un brevísimo comentario que trata de enjuiciar su alcance desde el punto de vista de las coordenadas de *El mito de la Cultura.*

Alvargonzález, David, *Ciencia y materialismo cultural*, UNED, Madrid, 1989, 386 pp.

Revisión crítica, desde las coordenadas del materialismo filosófico, de la obra de Marvin Harris y su materialismo cultural. Se trata de la obra más rigurosa escrita en España sobre estos temas.

Bonner, John Tyler, *La evolución de la cultura en los animales*, Alianza, Madrid, 1982, 231 pp.

Obra concebida en la línea de la recuperación de la idea de cultura animal para la ciencia etológica.

Cassirer, Ernst, *Las ciencias de la cultura* (1942), Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1951, 193 pp.

Una de las obras fundamentales en el planteamiento del concepto de ciencias culturales en cuanto contradistintas a las ciencias naturales (el título original de la obra, en alemán, es *Zur Logik der Kulturwissenschaften*).

— *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (1944), Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1945, 419 pp.

Esta obra fundamental constituye probablemente la última expresión de la Idea «alemana» de Cultura; es el «canto de cisne» de Cassirer, por cierto publicada ya en inglés en las postrimerías de la Guerra, un año antes de su muerte.

Castellet, Josep M., *La cultura y las culturas*, Argos Vergara, Barcelona, 1985, 174 pp.

Citamos este libro a título de contraejemplo de lo que entendemos pudiera ser un análisis de la Idea de Cultura, dada la vacuidad de sus contenidos, unida a la convicción que el autor parece tener de estar en posesión del significado de la idea de cultura.

Christen, Yves, *El hombre biocultural. De la molécula a la civilización* (1985), Cátedra, Madrid, 1989, 228 pp.

Una obra con las pretensiones de «libro de síntesis desde una perspectiva biológica» que fuera el equivalente hoy de *La incógnita del hombre* que Alexis Carrel publicó en 1935, y que desempeñó funciones de filosofía-kitsch en los años anteriores a la Guerra.

Dawkins, Richard, *El gen egoísta* (1976), Labor, Barcelona, 1979, 301 pp.

Obra en la que se introduce el concepto de *meme* con las pretensiones de crear una unidad que desempeñe en la cultura funciones análogas a las que desempeña el gen en la naturaleza viviente.

Dempf, Alois, *Filosofía de la cultura*, Revista de Occidente, Madrid 1933, 210 pp.

Libro importante en la historia del idealismo cultural alemán, e interesante por la época en la que fue escrito.

D'Ors, Eugenio, *La ciencia de la cultura*, Rialp, Madrid, 1964, 496 pp.

Obra póstuma de D'Ors en la que se ejercita un idealismo cultural *sui generis* («metahistoria como ciencia de la cultura») diluido a lo largo de un conjunto de ocurrencias sobre *eones, constantes históricas, épocas barrocas y románticas*, &c., unas veces curiosas, otras pintorescas, incluso «gerundianas», pero no carentes de interés.

Fichte, Juan Teófilo, *Los caracteres de la edad contemporánea* (1806), Revista de Occidente, Madrid, 1934, 243 pp.

Obra clásica en la que se introduce por primera vez la idea del «Estado de Cultura», de incalculable trascendencia política en relación con la ideología de los nacionalismos modernos y contemporáneos.

Frobenius, Leo, *La cultura como ser viviente* (1921), Espasa-Calpe, Madrid, 1934, 283 pp.

Referencia indispensable para la concepción «sustantivada» de la cultura objetiva como *Paideuma*; después de la Segunda Guerra Mundial es relativamente poco citada a consecuencia sin duda de las nuevas perspectivas nominalistas anglosajonas.

Guadarrama, Pablo & Nikolai Pereliguin, *Lo universal y lo específico en la cultura*, Universidad de Las Villas, Santa Clara, 1988, 169 pp.

Libro escrito desde una perspectiva marxista a la que se atribuye generosamente la capacidad necesaria y suficiente para conciliar armónicamente las oposiciones entre lo universal y lo particular. Ofrece información interesante sobre los planteamientos del problema en Alejo Carpentier, Leopoldo Zea, &c.

Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura* (1968), Siglo XXI de España, Madrid, 1978, 690 pp.

Obra indispensable como fuente de información para la historia de la Antropología cultural, desde la perspectiva del materialismo cultural.

— *El materialismo cultural* (1979), Alianza, Madrid, 1982, 399 pp.

El antropólogo norteamericano nos ofrece las líneas maestras de su concepción de la cultura desde el punto de vista de su materialismo cultural (la edición inglesa de este libro lleva como subtítulo, eliminado en la versión española: *The Struggle for a Science of Culture*).

Herder, Johann Gottfried von, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784), Losada, Buenos Aires, 1959, 701 pp.

Clásico imprescindible si es que Herder es el primer expositor de la Idea moderna de Cultura (según tesis defendida en *El mito de la Cultura*).

Kahn, J.S. (compilador), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975, 249 pp.

Un libro de gran utilidad porque reúne algunos «textos clásicos» (algunas veces fragmentarios) sobre la Idea de Cultura, escritos desde la perspectiva de la Antropología Cultural: Edward B. Tylor (1871), A.L. Kroeber (1917), Bronislaw Malinowski (1931), Leslie A. White (1959), Ward H. Goodenough (1971).

Lévi-Strauss, Claude, *Tristes trópicos* (1955), Eudeba, Buenos Aires, 1970, 419 pp.

Referencia insustituible en la exposición semiliteraria y semicientífica de los principios del relativismo cultural.

— *Antropología estructural* (1958), Eudeba, Buenos Aires, 1968, 371 pp.

Obra fundamental de los principios del estructuralismo cultural.

Linton, Ralph, *Cultura y personalidad* (1945), Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1945, 157 pp.

Obra pionera en el planteamiento de los problemas de la personalidad (tradicionalmente tratados en abstracto por la Psicología, racional o experimental) en el contexto de la cultura. El libro tiene hoy, sin embargo, un interés más bien «arqueológico».

Lubbock, John, *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre* (1870), Daniel Jorro, Madrid, 1912, 508 pp.

Una de las obras fundacionales de la antropología cultural en la que la idea de civilización (de tradición francesa) desempeña las funciones que por aquellos años, y también en Inglaterra, comenzaba a ejercer la idea de cultura.

Malinowski, Bronislav, *Una teoría científica de la cultura* (1944), Edhasa, Barcelona, 1970, 235 pp.

Obra clásica de la antropología funcionalista; la idea de cultura aparece en esta escuela en estrecha dependencia con los análisis de las sociedades colonizadas por los europeos.

Merani, Alberto L., *Carta abierta a los consumidores de cultura*, Grijalbo, Barcelona, 1983, 174 pp.

Un libro de protesta contra la cultura-mercancía, cuando la cultura (que el autor entiende en su sentido subjetivo-metafísico) da la libertad. Sin embargo, las alternativas que ofrece parecen vacías («se requeriría que los intelectuales, individualmente y como exponentes de una cultura, dispusieran de una conciencia existencial del destino del hombre»: ¿acaso Merani se considera poseedor de semejante conciencia?)

Mezhúiev, V., *La cultura y la historia* (1977), Progreso, Moscú, 1980, 279 pp.

Una especie de manual redactado desde las coordenadas soviéticas («la cultura es un concepto polifuncional como corresponde al carácter polifacético del fenómeno») en el que no dejan de encontrarse datos interesantes.

Mosterín, Jesús, *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid, 1993, 179 pp.

Exposición de una teoría de la cultura ceñida a la perspectiva de la cultura subjetiva, tal como la tratan etólogos y sociobiólogos, cuyos resultados son claramente reduccionistas; libro característico por su ingenua voluntad de «claridad científica» que sólo puede remedarse al precio de una asombrosa superficialidad en sus planteamientos.

Prieto de Pedro, Jesús, *Cultura, culturas y constitución*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, 292 pp.

Una obra de gran utilidad por su abundancia en información «honrada» desde la perspectiva del Derecho constitucional comparado.

Rickert, Heinrich, *Ciencia cultural y ciencia natural* (1899), Calpe, Madrid, 1922, 151 pp.

La obra clásica en donde se expone el concepto de «ciencias culturales» como sustitutivo del concepto de «ciencias del espíritu» procedente de Dilthey.

Roszak, Theodore, *El nacimiento de una contracultura* (1968), Kairós, Barcelona, 1970, 320 pp.

Un análisis de los movimientos «contraculturales» promovidos por los «hijos de la tecnocracia» desde finales de los años sesenta.

Sabater Pi, Jordi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura,* Promoción Cultural, Barcelona, 1978, 124 pp.

Obra pionera de la extensión de la Idea de Cultura al campo de la Etología, que rompe con el «dogma» de la identificación de la cultura con la cultura humana.

Sabater Pi, Jordi, *Etología de la vivienda humana. De los nidos de gorilas y chimpancés a la vivienda humana,* Labor, Barcelona, 1985, 126 pp.

Un análisis de las culturas animales en su conexión con las culturas humanas de gran interés teórico.

Scheler, Max, *El saber y la cultura* (1925), Revista de Occidente, Madrid, 1934, 100 pp.

Puede considerarse como una exposición clásica de la Idea de Cultura en cuanto «mundo propio del hombre».

Snow, C.P., *Las dos culturas y un segundo enfoque* (1959), Alianza, Madrid, 1977, 117 pp.

Contiene las famosas conferencias en las que Snow acuñó los conceptos de «primera cultura» y de «segunda cultura» los cuales, sin perjuicio de las críticas que han recibido, han sido y siguen siendo importante referencia en los debates contemporáneos.

Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente* (1918), Espasa-Calpe, Madrid, 1926, 4 vols.

Obra fundamental que desarrolla en perspectiva histórica la idea de cultura de Frobenius.

Tylor, Edward B., *La cultura primitiva* (1871), Ayuso, Madrid, 1977-1981, 2 vols.

Obra considerada fundacional de la Antropología cultural en la perspectiva del evolucionismo.

White, Leslie Alvin, *La ciencia de la cultura* (1949), Paidós, Buenos Aires 1964, 389 pp.

Libro fundamental de uno de los fundadores del materialismo cultural norteamericano, que constituyó una alternativa al idealismo cultural de los vencidos en la guerra, y que toma importantes elementos del materialismo histórico (del que White se interesó al conocer, en los años treinta, el libro de Engels, *El origen de la familia, la pro-*

piedad privada y el Estado, que se apoyaba, como es sabido, en *La sociedad primitiva* del norteamericano Morgan).

Wilson, Edward O., *Sociobiología, la nueva síntesis* (1975), Omega, Barcelona, 1980, 701 Pp.

Manual clásico de los principios de la Sociobiología, disciplina que pretende constituirse en perspectiva reductora de la «culturología».

Glosario[97]

α-operatorias (metodologías). Metodologías α-operatorias son aquellos procedimientos de la construcción científica en virtud de los cuales son eliminadas o neutralizadas las operaciones iniciales a fin de llevar a cabo conexiones entre sus términos al margen de los nexos operatorios (apotéticos) originarios.

Situaciones α. La de los campos gnoseológicos entre cuyos términos no figuran sujetos operatorios en cuanto tales.

α_1-operatorias (metodologías). Característica de una metodología que, principalmente como efecto de un *regressus* a partir de operaciones que han determinado construcciones previas, logra establecer vínculos entre los términos como si estuvieran ofrecidos independientemente de todo nexo operatorio.

α_2-operatorias (metodologías). Característica de una metodología que, no ya en la línea del *regressus* hacia conexiones anteriores o previa a toda operación, sino partiendo de éstas, y en *progressus*, alcanza a determinar contextos envolventes capaces de establecer nexos, estructuras o procesos no operatorios entre los términos tratados. Los nexos, estructuras o procesos determinados, o bien son *genéricos* (a los campos naturales y a los humanos) —y en este caso hablamos de *metodologías I-*α_2— o bien son *específicas* (a los campos humanos) —y en este caso hablamos de *metodologías II-*α_2—.

ß-operatorias (metodologías). Metodologías ß-operatorias son aquellos procedimientos de la construcción científica en virtud de los cuales las operaciones del sujeto gnoseológico resultan análogas a las operaciones atribuidas a términos de un campo en situación ß.

[97] Algunos de los términos recogidos en este glosario conocen un desarrollo más amplio en el *Glosario* que figura en el volumen 5 de la *Teoría del cierre categorial*, Pentalfa, Oviedo, 1993, pp. 1373-1443.

Situaciones ß. Las de los campos gnoseológicos (propios de las ciencias humanas y etológicas, sociales y culturales) entre cuyos términos figuren sujetos operatorios (animales o humanos) análogos (o de escala similar) a los sujetos gnoseológicos.

$ß_1$-operatorias (metodologías). Son características de las disciplinas científicas que en su *regressus* de las operaciones hacia estructuras o esencias determinantes no desbordan el terreno operatorio, sino que se detienen en algún modo de determinación que pueda ser constituido en su mismo ámbito. En el modo *genérico* (I-$ß_1$) las determinaciones se constituirán a través de objetos o artefactos técnicos o tecnológicos, a su vez producidos por operaciones (*verum est factum*); en el modo *específico* (II-$ß_1$) la determinación de las operaciones estaría constituida por otras operaciones (tal sería el caso de la «teoría de juegos» o de las disciplinas psicológicas del condicionamiento operante).

$ß_2$-operatorias (metodologías). Son propias de las disciplinas humanas y etológicas, llamadas por algunos «práctico prácticas»; son disciplinas que, en lugar de iniciar el *regressus* hacia estructuras o esencias determinantes, se mantienen en la línea de su *progressus* como construcciones de fenómenos técnicos o prudenciales (jurisprudencia, arte, &c.).

Anamórfosis. Procesos en los cuales se constituyen determinadas estructuraciones nuevas respecto de otras precedentes establecidas, partiendo de ellas, pero no por «emergencia» o por «transformaciones epigenéticas» (o metamorfosis), sino por des-estructuración y refundición consecutiva de las partes antecedentes con el nuevo orden. Hay anamórfosis en la transformación del polígono inscrito en circunferencia, y hay anamórfosis en la transformación de una banda de homínidos en una sociedad política.

Anastomosis. (de *stoma* = boca, abertura). Tecnicismo anatómico-médico que designa la comunicación, tras las aberturas (naturales o artificiales) pertinentes, entre dos vasos sanguíneos o entre dos nervios. En el texto (§2) se toma este tecnicismo para construir una designación, por extensión, de la comunicación viviente entre ramas culturales procedentes de troncos de árboles distintos (utilizados como símbolos de las relaciones entre culturas).

Apotético. Término con el que designamos la posición fenomenológica (o *locus apparens*) característica de los objetos o situaciones que constituyen nuestro «mundo entorno», en tanto se nos ofrecen a distancia, y «con evacuación de las cosas interpuestas» (que, sin embargo, hay que admitir para

dar cuenta de las cadenas causales, supuesto el rechazo de las «acciones a distancia»). Son apotéticas las conductas de acecho de los animales, la captación del significado de los comportamientos de otros sujetos, los planes, proyectos, símbolos, &c. En el texto se presupone que lo que suele designarse como «conciencia» o «alma» se caracteriza, mejor que por apelación a la metáfora de «lo interior» (el «dentro» espiritual, opuesto al «fuera» material), apelando a las estructuras apotéticas. Tener «conciencia estética» de una obra cultural, de un cuadro de Picasso, por ejemplo, es antes tener conciencia apotética del cuadro y de su relación con otros objetos, que experimentar vivencias, vibraciones emocionales, relajamientos cenestésicos de naturaleza subjetiva psicofisiológica. Las «vivencias» nos remiten al propio cuadro, y su belleza o fealdad, o, en general, su valor estético, ha de ponerse en el cuadro mismo, en cuanto percibido apotéticamente, pero no en la percepción subjetiva del cuadro.

Axiológico. Término que se utilizó en la llamada «teoría de los valores» o Axiología (Ehrenfelds, Scheler, N. Hartmann, &c.) para designar aquello que tiene las características de un valor o de un contravalor (estético, como *bello* o *feo*; ético, como *bueno* o *malo*; económico, como *caro* o *barato*; vital, como *sano* o *enfermo*; religioso, como *santo* o *satánico*) en contraposición a lo que solamente tiene las características de un *ser* o de un *bien*, en sí neutro, aun cuando sea «soporte» o «portador» de un valor.

Base / Superestructura. La distinción base/superestructura es una metáfora que en el *Prefacio a la Introducción a la crítica de la Economía Política* de Marx tiene un alcance crítico y preciso. En las coordenadas de *El mito de la cultura*, sobreentendemos que el *Prefacio* de Marx presenta las *superestructuras* en cuanto morfologías culturales susceptibles de desplomarse en el proceso de evolución del todo complejo; y precisamente cuando se desmoronan, porque la *base* ha cambiado, es cuando se manifiestan como tales superestructuras. Pero esta metáfora sugiere una visión estática de la realidad: la base es el soporte y las superestructuras vienen a ser una excrecencia, una floración que puede tener alguna reacción sobre la base, pero que no se sabe muy bien cuál pueda ser su función en la producción (¿un *software* respecto del *hardware* básico, como sugería Klaus?, ¿una capa ideológica destinada al control social de los individuos de la sociedad correspondiente a la cultura de referencia?). De hecho la distinción fue desarrollada por el *Diamat* en una perspectiva dualista, dogmática y no crítica, de suerte que *base* terminaba equivaliendo a *materia* (otras veces a «Naturaleza») y *superestructura* a *espíritu* (otras veces a «Hombre»); pues,

a fin de cuentas, el Arte, la Religión, la Filosofía o el Derecho —es decir, los contenidos de la «cultura» en el sentido más tradicional— se adscribían al terreno de las superestructuras. De este modo la distinción, en los años veinte y siguientes, vino a ponerse al paso de las distinciones que se establecían en la Axiología o Teoría de los Valores coetánea (la de Max Scheler o la de Nikolai Hartmann) entre *bienes* y *valores* (los valores más altos eran los más débiles y necesitaban del apoyo o tutela especial del «Estado de Cultura»). ¿Acaso la distinción de Marx debe considerarse hoy inútil y aun peligrosa? No necesariamente, pues en ella se hace presente una distinción fundamental pero que necesita ser «vuelta del revés», como tantas otras distinciones de Marx. La *base* soporta, sin duda, a la *superestructura*, pero no como los cimientos soportan los muros del edificio, sino como el tronco de un árbol soporta las hojas o como, mejor aún, los huesos del organismo soportan los demás tejidos del vertebrado: las hojas no son meras secreciones del tronco, sino superficies a través de las cuales se canaliza y se recoge la energía exterior que hace que el tronco mismo pueda crecer; los tejidos del vertebrado no brotan de los huesos, sino ambos del cigoto. Por consiguiente, las superestructuras desempeñan el papel de filtros, canales, &c. de la energía exterior que sostiene a la base del organismo; por lo que el «desplome» del organismo tendrá lugar internamente (sin perjuicio de que pueda agotarse la energía exterior que lo alimenta) cuando las superestructuras comiencen a ser incapaces de captar la energía o de mantener el tejido intercalar que la canaliza dentro de su morfología característica. Ésta es la razón por la cual solamente cuando haya habido un cambio efectivo la realidad de las superestructuras se manifestará como tal, por su incapacidad para «re-alimentar» a la base, sin la cual el sistema no se sostiene. Pero cuando el *sistema morfodinámico* funcione, las estructuras que forman parte de su fisiología no podrán considerarse propiamente como superestructuras: una catedral, en la sociedad medieval, no es una superestructura de la «base feudal», sino que es un contenido a través del cual la producción se desarrolla según formas económicas, políticas, de contacto social, de conformación de jerarquías, con funciones de banco, de fuente de trabajo, &c. Según esto, mientras no faltasen los recursos energéticos del entorno feudal (incluyendo aquí a las otras sociedades) las catedrales no podrían considerarse como «sobreañadidas», sino como partes internas de la anatomía de esa «cultura feudal»; cuando los recursos se agotan, porque se han desarrollado nuevas formas de producción, las catedrales podrán impedir que el sistema subsista y determinarán la ruina de su base, que se desplomará sustituida por otra.

La propia idea de Cultura sustituirá, como se dice en este libro, a la idea superestructural de la Gracia, y hasta cabría construir, en paralelismo con la fórmula medieval, supuesto que se reaplique (como de hecho se hace) la antigua Idea de la Gracia, en la medida en que permanece remanente, al nuevo Reino de la Cultura (que se había formado a sus expensas), una nueva fórmula: *Gratia culturam non tollit sed perficit.*

Uno de los principales efectos de esta reaplicación de la Idea de la Gracia a la Idea de la Cultura será la liberación del Verbo Divino respecto de las redes de la Cultura grecolatina, en las cuales aparecía atrapado; pues ahora cabrá reconocer que cada cultura (en el sentido antropológico-político), y no sólo la judeo helénica, encierra las «semillas del Verbo». Este reconocimiento se hace explícito en algunas corrientes radicales de la Teología de la Liberación a raíz, sobre todo, del Quinto centenario del descubrimiento de América: «El desafío, hoy, es realizar una evangelización bajo el signo de la liberación [en lugar de hacerlo, como dicen que se hizo, bajo el signo de la colonización]», afirma Leonardo Boff, y añade: «cada cultura hará su asimilación del Evangelio con la certeza de que jamás vamos a asimilar totalmente el Evangelio». Mediante esta desconexión del Evangelio del contexto histórico cultural en el cual de hecho se constituyó, se pretende salvaguardarlo de la historicidad de las culturas. Y esto dicho sin perjuicio de la querencia hacia las culturas de América Latina, «que son tan grandes, con tantos valores, que pueden asumir el Evangelio y desde el Evangelio aportar a los cristianos otros rastros de la verdad».

Causa sui. «Causa de sí mismo». Por tanto, condición de una causa en virtud de la cual su sustancia consistiese en ser efecto de su propia causalidad. Esto haría que la *causa sui* debiera ser «anterior a sí misma», pues la causa es anterior al efecto; por ello la idea de *causa sui* la consideramos absurda. La raíz de este absurdo no es otra sino el hecho de estar constituida a partir de una relación aliorrelativa (la de causa a efecto), una relación reflexiva que, por tanto, es contradictoria y tan sólo puede reconocerse (como sin duda la han reconocido algunos filósofos, entre ellos Benito Espinosa, 1632-1677) a título de concepto límite contradictorio, a la manera del concepto de «distancia cero» entre dos puntos A y B. No ha de confundirse la idea limite de *causa sui* con la idea de la causalidad circular (A→B→C→D→. . .→A) porque en el círculo causal el primer eslabón y el último no son el mismo sustancialmente (*áutos*) sino sólo esencialmente (*ìsos*).

Civilización. En un sentido antropológico amplio el término «civilización» suele utilizarse como equivalente al término «cultura» (sobre todo este término designa un sistema morfodinámico). En un sentido más restringido las civilizaciones (de *civitas*) son las culturas en su estado más desarrollado; para los antropólogos clásicos, inmersos en la ideología «progresista», las civilizaciones constituían el término más alto del desarrollo de las culturas primitivas (salvajes o bárbaras) y, por ello, podían caracterizarse por la nota de la universalidad.

Cogenérico, as. Se dice de las notas que, aunque sean características de una especie dada (zoológica, social, &c.), y que, por tanto, no autorizan a subsumir la especie en su género (haciendo de las notas subgenéricas una mera reiteración de los géneros), sin embargo tampoco autorizan a disociar las especies del género, puesto que estas notas específicas, aunque peculiares, forman con las notas específicas de otras especies del género un «sistema» de alternativas único, cogenérico. La dotación cromosómica del hombre es distinta de la de los primates, pero es cogenérica con la de ellos; la pentadactilia es, en cambio subgenérica, mientras que la capacidad del lenguaje fonético articulado no es ni subgenérica ni cogenérica, sino transgenérica.

Contextos de descubrimiento / contextos de justificación. Distinción debida a Hans Reichenbach (1891-1953) con la que se pretende subrayar la disociación, en el curso de la investigación científica, entre los procesos (subjetivos psicológicos o sociales) que conducen al descubrimiento de una ley o teoría científica y aquellos otros en virtud de los cuales esa ley o teoría se demuestra o, al menos, se justifica lógicamente (objetivamente). La disociación se utiliza, a veces, como fundamento de la posibilidad de segregar las cuestiones de Historia y de Psicología de la ciencia de la exposición sistemática de la ciencia misma. A veces, los procesos de descubrimiento tienen lugar por caminos muy diferentes de aquellos a través de los cuales se justifica o se demuestra lo que se ha descubierto; o, lo que es lo mismo, la justificación tiene que recorrer caminos que muy poco tienen que ver, a veces, con los que condujeron al descubrimiento. La distinción, interpretada desde una perspectiva psicológica, puede parecer trivial. Pero deja de serlo en cuanto tenemos en cuenta su dialéctica peculiar. Pues aun cuando los procesos del descubrimiento se conciben como psicológicamente previos a los procesos de justificación, sin embargo no es fácil admitir cómo puede hablarse de un descubrimiento previamente al proceso de su justificación; pues antes de esta justificación no es posible

distinguir un descubrimiento efectivo de un descubrimiento aparente. El «descubrimiento» de los canales de Marte, a finales del siglo XIX, no fue tal descubrimiento, puesto que los supuestos canales no pudieron justificarse como tales, sino como «artefactos» de los telescopios. Según esto cabría decir que el descubrimiento, en general, es posterior a la justificación, y que sólo cuando hemos demostrado algo podemos afirmar retrospectivamente que lo hemos descubierto.

Crisis / Lysis. Tomamos aquí estos términos en su sentido hipocrático (que, en este caso, parece que tienen más que ver, según Laín, con la tradición de Cos que con la de Cnido). «Crisis» designaría el concepto de una modificación, generalmente súbita, de un estado de enfermedad (entendida, a su vez, con un estado relacionado con una defectuosa cocción —*pepsis*— de los componentes del organismo) y que, o bien se resuelve con el restablecimiento del equilibrio del organismo enfermo (se habla entonces de lysis) o bien dejando abierta la puerta a la posibilidad de la recidiva, o incluso con la terminación letal del proceso morboso.

Cultura (en sentido antropológico). Nos atenemos a la definición de E.B. Tylor (*Primitive Culture*, Chicago 1871): «La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos o capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad».

Cultura circunscrita. Denominamos de este modo (buscando la mayor neutralidad axiológica posible) al conjunto de aquellos contenidos culturales (teatro, música, pintura, danza, literatura, cine, folclore...) que, desde el punto de vista de la idea del «todo complejo» pueden considerarse como «circunscritos» (a efectos de tutela, promoción, &c.) por instituciones tales como puedan serlo un Ministerio de Cultura o análogos, públicos o privados (Consejerías de Cultura, Casas de Cultura, Fundaciones de Cultura, Concejalías de Cultura, &c.). Los contenidos denotados en estas «culturas circunscritas» o «selectas» suelen, por otra parte, sobreentenderse como los contenidos más característicos de la «cultura por antonomasia» (la tecnología industrial, la ciencia o incluso la educación, aunque son también partes del «todo complejo», quedan fuera, en general, de círculo de la «cultura circunscrita»; pertenecen a la jurisdicción de los Ministerios de Industria, de Ciencia o de Educación).

Cultura compleja instrumental. Denominamos de este modo al conjunto de contenidos culturales (un subconjunto o parte del «todo complejo») que, sin necesidad de caer dentro de la jurisdicción de un Ministerio de Cultura (antes bien, estos contenidos se aproximan más a los contenidos de los Ministerios de Educación), constituyen una cierta unidad pragmática, derivada del hecho de formar parte del «repertorio» de habilidades o conocimientos que un individuo adulto que vive en la «sociedad universal» del presente debe poseer a efectos de su adaptación a las capas de rango intermedio (nacional e internacional) de la sociedad planetaria. La cultura compleja instrumental es, ante todo, una cultura subjetual, constituida por la participación en los contenidos de la cultura social y objetiva a titulo de instrumentos preparatorios de los individuos en su proceso de adaptación y control de su entorno cultural. La cultura instrumental compleja, en cuanto cultura destinada a «preparar» a los individuos para la «vida del presente» incluye, por ejemplo, el «gobierno» de artefactos tales como el automóvil, las cámaras fotográficas o de vídeo, el ordenador, la posesión práctica (no ya filológica o literaria) de dos o más «lenguas universales», además de la nativa, el conocimiento de las instituciones administrativas, económicas y políticas de los principales países del mundo, el conocimiento y «control», como instrumentos sociales, del «estado del teatro, de la literatura o de la pintura» que tienen que ver con la cultura circunscrita.

La cultura instrumental compleja puede considerarse como la forma hacia la cual ha evolucionado, en la sociedad universal de finales de siglo, la «cultura general» que, a principios del siglo XX, era requerida en el ámbito de las sociedades nacionales. La adquisición de una cultura compleja instrumental es uno de los motivos principales del repliegue de los intereses filosóficos.

Cultura intersubjetiva (intersomática, social). Es el conjunto de instituciones, costumbres, ceremonias, &c., que constituyen las pautas del comportamiento de los individuos en cuanto miembros de un grupo social.

Cultura morfodinámica. Denominación de la unidad del sistema constituido por la concatenación causal circular de un conjunto de contenidos culturales subjetuales, sociales y materiales, en tanto que una tal concatenación da lugar a un equilibrio dinámico de las formas a escala operatoria dada. Podrían ser ejemplos de culturas morfodinámicas: la cultura del Egipto faraónico de las cuatro primeras dinastías, la cultura griega clásica (o «cultura de la polis»).

Cultura objetiva (objetual). Es, ante todo, la cultura social y la cultura material o extrasomática (desde los cultivos hortelanos hasta las esculturas que decoran un edificio).

Cultura subjetiva, o cultura en sentido subjetivo, equivale al «cultivo del espíritu o del cuerpo» según las pautas establecidas por la cultura objetiva.

Cultura subjetual. Es la cultura subjetiva, pero subrayando lo que el sujeto tiene de entidad real-positiva intrasomática (por ejemplo, la cultura de un pianista respecto de sus dedos, o la de un *culturista* respecto de sus músculos) y no meramente de entidad mental-metafísica.

Diafonía. Podría traducirse por desconcierto o disparidad de opiniones. Era un término utilizado por los escépticos griegos para designar el argumento contra la posibilidad de los conocimientos humanos fundado en la discrepancia de las opiniones de los «expertos».

Dialelo antropológico. Situación determinada por la estructura gnoseológica del campo antropológico en virtud de la cual, y a fin de alcanzar una construcción racional dada en el ámbito de ese campo, se hace necesario proceder circularmente («dialelo») pidiendo, en cierto modo, el principio de lo que busca ser construido. La «construcción del hombre», en el sentido de la teoría de la evolución, sólo puede llevarse a cabo cuando reconocemos que el hombre ya se ha producido: si, por ejemplo, podemos reconstruir la «invención del fuego», o del lenguaje, o del Estado, &c., es porque presuponemos ya que el fuego, el lenguaje o el Estado están ya dados. El postulado del «dialelo» considera una ficción la presentación de la aparición o emergencia del hombre, o del fuego, o del lenguaje o del Estado a partir exclusivamente de la consideración de la evolución de primates prehumanos (dryopitecos, póngidos, &c.).

Diamérico / Metamérico (de *día* = a través de, *meta* = más allá, y *meros* = parte). Dado un término o configuración definida, diamérico es todo lo que concierne a la comparación, relación, cotejo, confrontación, inserción, coordinación, &c., de este término o configuración con otros términos o configuraciones de su mismo nivel holótico (distributivo o atributivo), nivel por tanto homogéneo según los criterios de homogeneidad pertinente. La relación de un organismo con otro de su misma especie, o la de una célula con respecto a otras células del mismo tejido es diamérica. Para un término o configuración dada es metamérica toda relación, comparación, inserción, &c., de ese término o configuración con otros de superior (a veces inferior) nivel holótico. La relación de un organismo

individual con el continente en el que vive o con las estructuras subatómicas que lo constituyen es metamética.

Ekpyrosis. Tecnicismo utilizado por los estoicos de la primera época (o Stoa antigua: Zenón, Cleantes...) para designar la supuesta «conflagración o incendio universal» mediante el cual el Cosmos quedaría destruido y, a la vez, purificado; también defendió la doctrina de la *ekpyrosis* Posidonio de Apamea (135-51 a.n.e), considerado como máximo representante de la Stoa media.

Emic. Concepto introducido por Pike para designar la perspectiva que adopta el lingüista, sociólogo, etnólogo, &c., cuando «se sitúa en el punto de vista del agente o agentes» en el momento de describir una ceremonia, una institución, un discurso, &c., a cargo, generalmente, de miembros de culturas distintas de las del investigador (el término emic es una generalización del sufijo del término «fonémica»). «Colón en sus viajes descubrió las costas del Cipango y del Catay» es una proposición emic, cuyo error retrospectivo, sin embargo, no debe hacernos olvidar que ella guió los pasos del Almirante.

Espíritu objetivo. En el sistema de Hegel es el «segundo momento» de los tres que comprende el despliegue del espíritu (como ser-en-sí) una vez que, dejando atrás a la Materia (como ser-fuera-de-sí) emprende el camino «hacia sí mismo», a saber: Espíritu subjetivo, Espíritu objetivo y Espíritu absoluto. Por medio de la idea de Espíritu objetivo Hegel reúne un conjunto de contenidos y formas del campo antropológico (los que tienen que ver con lo que hoy llamamos, sobre todo, Derecho, Sociología, Política y Economía política) caracterizándolos por su condición humana, desde luego, pero no tanto en sentido individual cuanto supraindividual y con efectos deterministas implacables sobre los individuos: el «espíritu objetivo» no tiene propiamente alma; es un desalmado (en expresión de Ortega). Sin embargo, ofrece los canales, marcos o pautas mediante las cuales las «almas» pueden conformarse. El Espíritu objetivo se manifiesta, en primer lugar, como Derecho; en segundo lugar como Moral; y en tercer lugar como Costumbreidad (o Institucionalidad: *Sittlichkeit*, de *Sitten* = costumbres, instituciones; los italianos traducen *eticidad*). La *Sittlichkeit* se despliega, a su vez, según tres momentos de creciente complejidad: el de la familia, el de la sociedad civil y el del Estado.

Etic. Concepto introducido por Pike para designar la perspectiva que adopta el lingüista, sociólogo, etnólogo, &c., cuando se sitúa en un punto de

vista que no es el del agente, sino el suyo propio, generalmente, en el momento de describir una ceremonia, una institución o un discurso, &c., a cargo de miembros de culturas distintas de las del investigador (el término etic es una generalización del sufijo del término «fonética»). «Colón, en sus viajes, descubrió diferentes islas del Caribe, así como las costas del continente americano» es una proposición etic.

Eutaxia («buen orden»). Designamos con este término un concepto que generaliza ciertas definiciones aristotélicas (*Política*, 1321a: «La salvación de la oligarquía es la eutaxia»), a cualquier tipo de sociedad política. Eutaxia, en su sentido político general, significa «buen orden político», en donde bueno no dice tanto «santidad», «justicia», &c., cuanto «capacidad» o «virtud» del sistema para mantenerse en el curso del tiempo, dejando de lado los medios que él utilice.

Finis operantis / Finis operis. Distinción escolástica que establece la posibilidad de que la *obra* que ha sido diseñada en función de un propósito determinado de su agente o agentes (fin del operante) se desenvuelva según una trayectoria objetiva (fin de la obra) o desencadene efectos subsiguientes que ni siquiera fueron previstos por el agente o agentes. Entre los fines subjetivos de quienes convocaron los Estados generales en la Francia de 1789, desde el rey hasta los hombres públicos que le rodeaban y el último ciudadano, durante todos los meses que siguieron a la apertura de los citados Estados generales, no figuraba la abolición de la monarquía; sin embargo, los sucesos condujeron a sus agentes por los caminos de la revolución: «Todos fueron dirigidos por los sucesos, en vez de ser directores de ellos; parecían actuar como gentes perturbadas o movidos por las fuerzas fatales e inconscientes de la tragedia griega».

Gnoseológico, a. Relativo a la teoría de las ciencias. Se toma aquí como término contrapuesto a epistemológico, reservado para la teoría del conocimiento (ya sea científico, ya sea precientífico o praetercientífico). Es una tarea gnoseológica, más que epistemológica, la de diferenciar el «estilo» de las ciencias matemáticas respecto del «estilo» de las ciencias antropológicas; es una tarea epistemológica la de establecer las diferencias entre el tipo de conocimiento de su mundo entorno que puede alcanzar un niño de dos años y el que puede alcanzar un niño de siete años.

Hipóstasis, hipostatización. Proceso mediante el cual se «sustantifica» una propiedad, relación o atributo abstracto que, por sí mismo, no es en modo alguno sustancial. Como quiera que, en muchos casos, la «sustantificación»

no consiste en concebir como sustancia lo que es un accidente o una relación, sino en concebir como atributos o relaciones simples o exentos a lo que no son sino atributos o propiedades o relaciones insertas, se hace preferible utilizar el término «hipostatización» al de «sustantificación» (que es sólo un tipo de hipostatización, más restringida). Hipostasía la relación de «igualdad» quien la trata como relación simple, cuando en realidad la igualdad no es una relación sino un conjunto de propiedades —simetría, transitividad, reflexividad— que afecta a determinadas relaciones tales como la «congruencia», la «isonomía», &c. Hipostatiza el concepto de «dado perfecto» quien lo concibe como un cuerpo físico perfectamente homogéneo y no como una relación entre los dados empíricos que en el curso de jugadas indefinidas, compensa sus imperfecciones.

Inversión teológica. Llamamos inversión teológica al proceso (que habría tenido lugar en el siglo XVII) mediante el cual la idea del Dios terciario, como limite de la relación entre determinados contenidos dados en el Mundo, *revierte* sobre las relaciones entre los contenidos de ese mismo Mundo de suerte tal que las conexiones de los conceptos teológicos dejan de ser «aquello por medio de lo cual se habla de Dios» (como entidad transmundana) para convertirse en aquello por medio de lo cual hablamos sobre el mundo.

Isología. Tipo de unidad entre términos que, por oposición no solamente a la diversidad heterogénea (a las relaciones heterológicas) sino también a la unidad sinalógica, se caracteriza por no precisar una proximidad, contigüidad o continuidad causal, &c., entre los términos de referencia. La igualdad entre dos términos que mantienen relaciones materiales *k* de simetría, transitividad y reflexividad determinará entre ellos una unidad isológica; también la semejanza (que no es transitiva) es isológica, como lo es la analogía o la homogeneidad. La unidad sinalógica (de *synallage* = comercio, ajuntamiento) es la unidad entre términos que, aunque no sean isológicos *k*, mantienen un vínculo de continuidad, contigüidad, &c. (la unidad entre los huesos de un mismo esqueleto es sinalógica, la unidad entre los huesos homólogos de esqueletos diferentes de la misma especie es isológica, cuando abstraemos la unidad sinalógica de estirpe).

Logos. Utilizamos en el texto este término en el contexto de la concepción operatoria (constructivista) del conocimiento humano, en tanto se da en función de las cosas por él conocidas. Según esta concepción el conocimiento, incluso el científico, comienza con el «saber hacer» técnico ope-

ratorio (entendiendo operación en su sentido eminentemente manual o fonético, es decir, en tanto implica, no ya «actos mentales» cuanto movimientos de los músculos estriados capaces de componer y separar). «Logos» es, en este contexto, no tanto la característica de una supuesta «mente lógica» sino la característica de todo aquello que ha sido construido operatoriamente (desde una cesta de mimbres ensamblados hasta un discurso de palabras) mediante composiciones y separaciones de partes que conducen a una «estructura identificable» (reproducible por tanto en principio) en un sistema general de fines biológicos o sociales.

Megárico (referente a la escuela de Megara, fundada por Euclides de Megara, y a la que pertenecieron Eubulides, Apolonio de Cirene, Diodoro Crono, &c.). El adjetivo «megárico» se utiliza en esta obra, por sinécdoque, referido específicamente a las (supuestas) doctrinas de los megáricos que subrayaban, no sólo la multiplicidad de las esencias, sino también su inmutabilidad («eleática»; los eleatas en cambio negaban la pluralidad) y, sobre todo, su separación mutua y su «incomunicación», lo que obligará a dejar de considerar a las esencias como géneros (englobantes de especies); las esencias serían más bien especies únicas, mónadas esenciales. Cada esencia encerraría en la necesidad de su naturaleza todo su porvenir, que no es en realidad más que un eterno presente; lo que se expresaba en los célebres argumentos del segador («o recogéis, o no recogéis»), el «argumento perezoso» o «el vencedor», dirigidos probablemente contra la idea de *potencia* de Aristóteles. «Los megáricos —dirá Aristóteles— sostienen que solamente hay potencia cuando hay acto y que cuando no hay acto no hay potencia.»

Metamérico. Véase *Diamérico.*

Modulaciones de una idea o concepto. Corresponden, en los contextos de las ideas o conceptos no unívocos, a lo que las *especificaciones* son en los contextos de los géneros unívocos; especificaciones que podrían también denominarse «absorbentes», por analogía con los «términos absorbentes» de las operaciones algebraicas [0*5=0], dado que el género, al aplicarse a la especie, la «reabsorbe», como «triángulo» reabsorbe a «equilátero» en la demostración de la relación pitagórica. Pero las modulaciones no son especificaciones de un género susceptible de ser utilizado con abstracción de ellas. Actúan, más bien, como un *módulo* (1*5=5), porque el concepto o idea general no puede utilizarse con abstracción de sus «modulaciones», sino que se aplica inmediatamente a ellas (a la manera como el concepto

de «sistema de numeración» se aplica a «sistema decimal» o «sistema binario»).

Naciones canónicas, naciones continentales y naciones regionales (o étnicas). Dando por supuesto que el concepto de «nación», en su acepción política, cristaliza en la época moderna en el contexto de la constitución de los Estados sucesores del «antiguo régimen», llamamos «naciones canónicas» a las que efectivamente se han conformado o redefinido a «escala» de tales Estados (Francia, España, después Alemania, Italia...); llamamos «naciones continentales» a aquellas otras que posteriormente han ido conformándose en función de Estados cuyo territorio es de ámbito continental (Rusia, Estados Unidos de América, Europa como proyecto). Las «naciones regionales» no pueden ponerse en el mismo plano de realidad política de las anteriores, puesto que sólo existen en proyecto. Son subdivisiones de las naciones canónicas (Gales, País Vasco, &c.) y no son anteriores, sino posteriores, a las naciones canónicas, pese a las pretensiones de la elite que pretende su emancipación y que se orienta a la consecución de alguna forma de Estado separado (sin perjuicio de contemplar su eventual confederación con otros Estados colindantes).

Partes determinantes, partes integrantes, partes constituyentes. Las partes materiales (y, en alguna medida, en cuanto integrantes, las formales) pueden ser tanto partes determinantes (tales como cuadrilátero *C*, paralelogramo *P*, o equilátero *E*, determinantes de la figura total de un cuadrado *Q*) como partes integrantes (del todo integrado, tales como los triángulos t_1 y t_2 rectángulos isósceles cuya hipotenusa sea la diagonal del cuadrado). La composición de las partes determinantes no es aditiva (tiene sentido escribir $Q=t_1+t_2$. pero no $Q=P+C+E$, fórmula que habrá que sustituir por $Q=P \cap C \cap E$). Las partes integrantes son del mismo orden (dimensional, por ejemplo) que el todo; por ello los constituyentes (partes o momentos de diverso orden dimensional que el todo) no son partes integrantes (son constituyentes de *Q* sus lados y los puntos constitutivos de sus vértices).

Partes sistáticas y partes sistemáticas. Véase *Totalidades*.

Refluencia. Constitución, en un proceso de construcción o de evolución en estructuras dadas a un nivel *n*, de configuraciones propias de un nivel *n-i*, sin que esta constitución pueda ser reducida a la condición de mera reiteración o efluencia de alguna estructura genérica anterior. Hablamos de

una refluencia de la estructura browniana molecular en una sociedad urbana (en la que a las moléculas corresponden ahora los ciudadanos).

Sinalogía. Véase *Isología.*

Sinecoide (de **sineogmos, ou**=juntura, costura). Conexión característica de un término *k* con un conjunto de términos *{a,b,c,d... n}* cuando *k* debe ir vinculada necesariamente, pero alternativamente, a alguno o a varios de los términos del conjunto, pero no a ninguno de sus términos en particular (por lo cual la conexión sinecoide del término *k* no lo hace dependiente, sino «libre» respecto de un término dado, aunque dependa del conjunto). Un reostato puede ser analizado como un dispositivo en conexión sinecoide; los vínculos del individuo con otros individuos de su grupo social (sobre todo en sociedades complejas, por oposición a las sociedades con formas elementales de parentesco) suelen ser de tipo sinecoide.

Sinexión. Vínculo entre términos que, siendo diversos, y en cuanto diversos, los enlaza de un modo necesario. El polo positivo y el polo negativo de un imán están vinculados sinectivamente. El reverso y el anverso de un cuerpo dado (dejamos de lado las superficies de Moebius) están unidos por sinexión.

Sittlichkeit. Búsquese *Espíritu objetivo.*

Soteriológico. Lo que tiene capacidad salvadora de los hombres respecto de una vida degradada, o simplemente zoológica o terrenal.

Tabla gnoseológica de la cultura (ver página 160). La tabla de referencia puede considerarse como un despliegue lógico-material de la Idea de Cultura, como «todo complejo» de Tylor, dado que la «complejidad» no sólo va referida a las «partes» de orden 1, 2, 3... 10.000 (en las que, sin duda, estaba pensando Tylor) sino también al «todo» (puesto que «todo» comprende, por lo menos, dos «todos» entretejidos: el todo 𝕿 que se distribuye isológicamente en las filas I, II, III... DCXX —reagrupables, a su vez, en subconjuntos de diferente nivel— y el todo **T**, constituido por los rasgos 1, 2, 3... 10.000, sinalógicamente concatenados). Por lo demás, suponemos que **T** se establece realmente «a través» de las filas I, II, III... La dimensión histórica de la Tabla se supone representada en el orden de las filas contado de arriba hacia abajo: las flechas dirigidas hacia abajo, perpendiculares o diagonales, son utilizadas para definir la perspectiva en la que se sitúan las escuelas difusionistas o evolucionistas. Es obvio que la dimensión histórica podría también representarse agregando a la tabla

plana un eje perpendicular al plano del papel en el que se fuesen situando sucesivas capas correspondientes a épocas diversas; en este caso, sin embargo, convendría reducir el tamaño de la capa básica si es que aceptamos, al menos para un intervalo histórico dado, que el número de culturas ha experimentado un aumento regular, en cuyo caso la tabla adquiriría el aspecto de una pirámide escalonada invertida.

Preferimos, sin embargo, mantener la tabla plana por las ventajas analíticas que ella ofrece, en virtud precisamente de su sencillez, siempre que estemos dispuestos a operar con sus propios elementos (por ejemplo, sustituyendo las líneas de trazo continuo que separan las culturas I, II, III... por líneas de trazos punteados, cuando queramos sugerir que la cultura II, pongamos por caso, *es la misma* cultura I transformada en un intervalo temporal dado, pero sin perder su «identidad»). De este modo, la tabla podrá utilizarse también para representar diversas concepciones antropológicas de la cultura, incluso las más radicales y extravagantes. Por ejemplo, el difusionismo radical corresponde a una interpretación de la tabla que tomase a la cultura I como la cultura originaria, presentando a todas las demás como difusiones suyas; por lo cual no cabría hablar propiamente de totalidad $\mathfrak{T}$ y las líneas de fila debieran ser todas ellas punteadas (por ejemplo, las culturas indoamericanas serían la misma cultura hebrea, di-fundida en el continente por las «tribus perdidas de Israel»; o bien, la cultura I correspondería a la cultura egipcia, según la concepción de Elliot Smith). Pero también la tabla podrá utilizarse para definir el evolucionismo radical (en el sentido que esta expresión cobra en Antropología cultural): las culturas son independientes, autónomas; todas contienen todos los rasgos (1, 2, 3... 10.000), todas las culturas tienen lenguaje, ciencia, religión, filosofía, &c. y estos rasgos evolucionan paralelamente; la línea I se interpretará ahora como una cultura primaria que contiene, al menos en preformación (más que en «epigénesis cultural») a todos los rasgos de las culturas posteriores. Y cuando nos alejamos tanto del difusionismo radical, como del evolucionismo radical, es decir, cuando reconocemos que hay rasgos que las culturas adquieren por difusión y otras veces por evolución epigenética (¿en que cultura anterior a la cultura occidental del siglo XIX está preformado el fonógrafo de Edison?) lo mejor es suponer que todas las líneas que separan filas y columnas son de trazo punteado; que hay casillas vacías, contenidos que aparecen en una fila determinada y sin precedentes, pero también contenidos que proceden de la evolución de otros contenidos propios de culturas diferentes.

Totalidades atributivas (T)/Totalidades distributivas (𝔗). Las totalidades atributivas son aquellas cuyas partes están referidas las unas a las otras, ya sea simultáneamente, ya sea sucesivamente (las conexiones atributivas no implican inseparabilidad —por ejemplo en el caso de las conexiones sinecoides— o indestructibilidad); las totalidades distributivas son aquellas cuyas partes se muestran independientes las unas de las otras en el momento de su participación en el todo.

Totalidades sistáticas y sistemáticas. Llamamos sistáticas (*systasis* = *constitutio*) a totalidades (estructurales o procesuales) tales como la configuración «estructural» geométrica (circunferencia o elipse); llamamos sistemáticas a totalidades tales como «sistema funcional de las cónicas».

Índice analítico

Índice onomástico

La Cultura es uno de los ideales prácticos de mayor rango: el Estado de Cultura ha llegado a ser un ideal de rango superior al del Estado de Derecho y, por supuesto, de más alto prestigio que el Estado de Bienestar. Sin embargo, nadie entiende qué es eso de la Cultura, como nadie entendía antaño qué era la Gracia de Dios. La Cultura es un mito, y un mito oscurantista, como lo fue el mito de la Gracia en la Edad Media o como lo fue el mito de la Raza en la primera mitad del siglo xx. En cierto modo podría decirse que el mito de la Cultura incorpora, además, a través de los nacionalismos de fin del siglo, muchas de las funciones que el mito de la Raza desempeñó hasta el final de la segunda guerra mundial.

Este libro tiene como objetivo no sólo «diagnosticar» este mito, sino también examinar su génesis y su estructura, con la intención de contribuir a la trituración del último mito del siglo xx.

La presente edición incluye un nuevo prólogo del autor que analiza la recepción del libro y la influencia de las ideas que en él expone desde su publicación, hace ya casi una década.

